

صبح الصادق

نظام الدين بن القطب
السهالی

صح صادق
شرح منار التحقيق
مولوی نظام الدین مرحوم

٣٦٤ شرح منار

مؤلف المنار العلامة الاصولي عبد الله بن احمد بن محمود حافظ الدين
ابو البركات النسفي احد الزهاد المتاخرين صاحب التصانيف المفيدة
في الفقه والاصول له المصفى في شرح المنظومة وله شرح
النافع المسمى بالمنافع وله الكافي في شرح الوافي والوافي تصنيفه ايضا
وله كنز الدقائق وله المنار في اصول الفقه وله المنار الفائح
وله العمدة في اصول الدين وله شرح الاكرور وله ...
توفي سنة عشر وسبعمائة ذكره في الطبقات

وشرح هذا الكتاب جماعة منهم محمد بن احمد بن عبد العزيز الامام ناصر الدين عرف بابن الوحيد ذكره القرشي في طبقات الحنفية وكان عالما ذا فنون له مصنفات منها شرح المنار وشرحه العلامة محمود بن مسعود الدهلوي الملقب سعد الدين ذكره القرشي في الطبقات وله شرح المنار في الاصول

وشرحه الاكمل صاحب الخزانة شرحا سماه الانوار نقل عنه العلامة ابن نجيم في البحر المسمى افاضة الانوار في اضاءة اصول المنار

وشرحه لمولف الشارح الحافظ الدين ... وللمنار شرح لابن فرشته

وشرحه القاسم بن قطلوبغا ... بالمختصر الادكار وشرحه مسمى بالمدار والدائر ... الشيخ ابراهيم ...

وشرحه لمولانا عبد السلام المحقق حسن الشروح

وشرحه مسمى بنور الانوار لمولانا الشيخ احمد المعروف بملاجيون الهندي
وشرحه شرف بن كمال ذكره المحشي
مختصر المدار والدائر ... مقتضى واحد والدائر شارح الاشباه في احكام النكاح

وشرحه زاده وشرحه الشيخ مسمى بتعليق الانوار باصول المنار

وشرحه لزين ابن نجيم المحشي ... وشرحه للفاضل الكامل

والعلامة الفهامة قدوة المحققين فائق المدققين الجامع بين العلوم العقلية والنقلية العارف بمعارف الالهية

الربانية برد الله مضجعه والكنه بحبوحة جنته محمد نظام الدين ابن القطب السهالوي والد الفاضل محمد

صادق فاسم دالكتاب مسماه ... الحقيقة ... وهذا الشرح ... ١١٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي غرس اصول حدائق قلوب العارفين بسحائب بعثة سيد الموجودات يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اللهم صل
عليه صلوات طيبات واثن عليه ثناء عظيما ثم الصلوة والسلام على من اتبعه بصدق العزيمة فاثمر حائط افئدتهم وازهر نجوم مسارة
اكبادهم واقمر ليالي ارواحهم وشمس ايام الوانهم ثم اسفر بهم اصباح مقتفيهم وتنور سبحات مسلميهم من الآل والاصحاب نجوم الاهتداء
وشموس الاقتداء وبعد فلا ريبة لمن مس جلدته الارض ان كتاب المنار قد لاذ من حظ وافر من الاشتهار واوتي حظا كثيرا من صنع
الحجم وكبر العلم السفار وقد شرحه جماعة منهم البعض في غاية الايجاز وآخرون منها في نهاية الاطناب واخر معتقد على حل الفاظ الكتاب
وايضاحها وان كان في قصوى المتانة يحتوي على زوائد مهام تحتاج اليه ركاب المتن الالباب فاحببت ان اشرحه عبد الله بن عبيده تراب
الاقدام القادرية كثرها الله تعالى الى يوم التناد محمد نظام الدين ابن القطب السهالي مولدا والانصاري محتدا شرحا يكشف عما
ارمز في صدور عباراته ويوضح ما اودع الخاطر اشاراته ننظم هو هداية للمبصرين وكفاية للطالبين ويتبع فيه تمام ما سنح للذهن
القاصر في تحقيق المسائل الاصولية والفروع ولم يتجاوز معاني الكتاب الا بما شد الاحتياج اليه وجب التعويل عليه ويسري منه
ما ينبغي ان يكون الذهاب عليه ونفتح منه ما وقع من التساهل في نقل مذاهب الخصوم في كتبنا ونصحح ماخذ التي تلقي المبهم
او المذهول عنه في زبرها وسميته بصبح الصادق وجعله خالصا لوجه الكريم ويرجو من فضله العميم وهو ذو الفضل العظيم
ان يهب له اجرا في دار القرار ببركة سيد الاولياء ورئيس الاتقياء حاوي اسرار الشريعة الغراء باني مباني اسرار الطريقة
البيضاء المنور قلبه بالعلوم السائرة من مشكوة النبوة الشارقة في البيداء لدى الايام والليالي الليلاء قطب الاقطاب
السيد الغوث الاعظم الشيخ المكرم الشيخ عبد القادر محي الدين الجيلي رضوان الله تعالى عليه وعلى من اتبعه باحسان لا تحصى
مناقبه ولا تحاط مآثره صدق من قال ان كراماته قد بلغت حد التواتر كيف وقدمه على رقاب اولياء الله تعالى اللهم اجب دعوتي
انت المجيب للداعين اللهم اجعل اخرتي خيرا من الاولى وامسح لي حسنتي الاولى والعقبى انت الرؤف بالعباد و
ارحم الراحمين ومفيض الخيرات الهي عبدك العاصي اتاكا مقرا بالذنوب وقد دعاكا فان تغفر فانت لذاك
اهل وان تطرد فمن يرحم سواكا فاللهم اغفر لعبدك واقم في دار القرار في جنتك الموعودة لعبادك الصالحين انت
الغفور الرحيم انت المولى وانت النصير انت المنعم في الدارين انت رافع الدرجات من شاء عرفي الحالين فيا الهي
ادخل عبدك في الصالحين في يوم الدين ووطنه في المنعم امين امين امين رب العالمين بسم الله الرحمن الرحيم

ولقد

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي هدانا الى الصراط المستقيم الظاهر ان البسملة والحمدلة مع اخويهما
من الكتاب واما عدم ادخال المصنف في الشرح الحائل للمتن فلا يدل على خلافه فانهما لعلهما على الشرح لا سنو
عن الاعراض عن الايراد كما هو شان بعض الشارحين ثم الاحاديث المأثورة فيهما انما تقتضي ان الحمدلة
حسن ولا نص على انهما يجب ان يكونا جزءين كيف وهي عامة للافعال التي يصلح ان يكونا مبدءين لها على
الدخول ولا تعارض فيهما على ما استقر عليه اهل العقول وذلك ان العقول عن حقيقة الحمد او الذهول فانهما اظهر
صفات الكمال والبسملة متضمنة له لكون اسم الله تعالى المتعال دالا على العظمة والجلال مع ان فيهما التصريح
بصفتي الكمال ثم الحمد بعد البسملة للازدياد في الامتثال لمن ادنى القربة الى الطول ثم ما احسن قول من قال
ان الباء فيها ان وردت صلة للتبرك او الاستعانة وهو الحرى لما ذكرنا فالاعانة واما دفعه فانها وردت في
الاسباب وهي مشروعة بعدها فعند حصول المسبب يسقط الامر بالسبب ولا تعارض لعدم اقتضاء البداية بها
البداءة بالحمد بما يدل لاحكاية الحمد بعد التسمية اقتداء بالكتاب المجيد او متابعة للسلف فلا كلام عما فيه فان الامر
علقت على كل من الركنين استقلالا فلا بد منهما ولا ضرورة في الصرف عن الظاهر لا لو ان الاجماع انعقد على
ان التسمية وحدها سبب التبرك ويدل عليه كتابه صلى الله عليه وسلم الى هرقل عظيم الروم لان ذلك انما يتجه لو كان
التسمية والحمدلة متنافيين وهو ممنوع والفاظ الاحاديث المختلفة توافقه بدانه لا شبهة ان الحمد ان لم يتضمن التسمية و
لا بالعكس فالاصلح ما ذكر في الدفع فيكون من قبيل اذا جاء النصر فتأمل والمعنى ان المقصود بالابتداء بالحمد
التسمية هو التبرك بذكر الاجل وعلى ما حكي ان الله تعالى في مسألة اجزاء تسميته ... عنها فقد يرد اللام للجنس التي للقصر
والاختصاص المفاد بتعريف المسند اليه وباللام افاد مفاد الاستغراق ولا قصر في القضية الطبيعية فان الحكم
على الطبيعة كذلك قد يصدق بثبوته للافراد كلا وبعضا كما هو غير بعيد الفرد مع الاستغراق او للعهد اشارة
الى الفرد الكامل واما العهد الذهني فبعيد عن المقام لان مقتضاه ان بعض حمد والهداية هي الدلالة على ما يوصل كما في كتب اللغة
وربما يستعمل في غيرها بمعونة المقام وتعدى الى المفعول الثاني بنفسها وقد يتعدى بالى واللام فكأنه لتنوع العمل المعنى ودل
على الكل واحد على ما نشهد به كتب اللغة وربما يستعمل الاستغراق ونقل عن الزمخشري في الصحو وقد اشتهر انها على الا
الايصال وعلى الثاني بيان الطريق وعلى الثالث الايصال الى الطريق فح كان الاحرى ان يعديها الى المص
باللام وعلى هذا احد بعضهم ان الاصلح المعدية باللام لانا عرفنا بملكن الشك في الايمان واما توهم الميل اليه لكن
المعدية بنفسها لا تستقيم لان المقصد هو نيل الرضوان لم يحصل في الدار الدنيا والمعدية باللام لا تليق بالشأن و
الحمد مقامه ادعى له ويستفاد منه بطريق المفهوم ان الله تعالى يستحق على ما يعوق هذه النعمة من الوصول الى
الطريق واتم تعلم ان احد المتقبل لشك المؤمن في ايمانه واما الاختلاف الواقع بين الحنفية وغيرهم في القول

انا مومنون ان شاء الله تعالى فليس مبنيا على ان المخالف يزعم وجود الشك بل مبناه على ان الايمان النافع هو الايمان

بعد الموت فالاحالة الى مشية الله تعالى للاستعانة به في التكميل والتوكل عليه لا الاتكال على النفس والكسب

بالايمان واحكامه الفقه مقصود والحمد عليه صريحا اجدر فاختيار الى لان البيان المفاد بالى جعل كناية عن الوصول

فكانه قيل قد اوضح السبيل فوصلناه والكناية ابلغ ولا يوهم للميل المذكور على ما ذكرنا على ان في الحقيقة

امر صحيح وجهه ولكن ما ذكر من حديث المفهوم الموافق وجيه والصراط المستقيم هو دين الاسلام الذي

لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه بل هو الحق الحقيق وفي التوصيف بالاستقامة اشارة لطيفة الى انه لا عوج فيه

ولا تعب فان الصراط المستقيم اقصر الطرق وهو اقرب ايصالا وهو الذي عليه اصحابه صلى الله عليه وعلى اله

وسلم واما القول بانه لا يحصل الا بالاقتداء بالشيخين رضوان الله تعالى عليهما فليس له وجه وجيه لان

ان طريقهما حق في نفسه وانكان طريق سواهما من اهل الحق كاميري المومنين عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما

ايضا كذلك فلا وجه للتخصيص وان اريد غيره فظاهر البطلان والصلاة على من اختص بالخلق العظيم محمد صلوات

الله تعالى عليه وعلى اله وفي ترك الاسم فايدة جليلة لا تخفى وهو سيد الاولين والاخرين فيكون على خلق

عظيم النبي وعلى اله واصحابه الذين قاموا بنصرة الدين القويم واللام عهدية اشارة الى الصراط المستقيم

الذي جاء به من اختص بالخلق العظيم صلى الله عليه وسلم والصفة ما وحقيق قام بالامر حمله واقامه والال

الاتباع في الدين المخلصين وارادة الصحابة تفخيم لشانهم واعادة كلمة على تبعيد لهم عن زعم اهل البدع من

كراهة ايجابها من رسول الله صلى الله عليه وسلم لو اله صلى الله عليهم وقد قيل ان الاعادة ليدل على ان القصد

انما المنع في ذكر الصلوة في حق غيره صلى الله عليه واله وسلم ابتداء واما القصد اليها بعد الصلوة عليه صلى الله

عليه وعلى اله وسلم فجايز والظاهر ان الصلوة على احباء الله تعالى جايز انفرادا بلا كراهة قال الله تعالى اولئك

عليهم صلوات من ربهم وقال الله جل وعلا وصل عليهم ان صلواتك سكن لهم ولا ضرورة في الصرف عن الظاهر

لا ريب لا فدان معرفة حد المشروع فيه وغايته وموضوعه قبل الشروع نافعة ولذلك ترى الكتب بامثالها

لامعة الا ان المصنف لشهرتها لم يذكرها ونحن ننبهك اليها اجمالا فاعلم ان الفقه هو المسايل الشرعية العملية

فيعم الاصول ايضا وقد قيل هو العلم بها ماخوذة عن ادلتها وقد يوضح فيقال هو العلم بالاحكام المتعلقة بفعل العبد

بالادلة فان اريد بالعلم الاذعان فامر ظاهر وان اريد العلم القطعي المطابق للواقع كما قيل او الاعتقاد الجازم

فلا يخفى ما فيه وقد كثر المقال فيه وفيما ذكر كفاية واصول الفقه القواعد التي بها يتوصل الى الفقه

كبرى اذا استدل عليها على النمط المنطقي وما يذكر في الفن مما لا يصلح الكبروية فهو من قيود المحكوم عليه او

او ذكر تتميما للمقاصد ومثاله ان الوتر مامور به وكل مامور به فهو واجب مثلا فالمسئلة من الفقه والكبرى من الاصول

ودليل او نفع ملازمه اذا استدل عليها على النمط المنطقي الفقه بالقياس الاستثنائي مع وضع المقدم مثلا
مثلا كلما دل الامر على طلب الصلوة ونحوها فهي واجبة فقد دل الامر وانت تعلم انه مخالف للجماهير فان الاطنبه
لا نفع مسئلة كيف حتى عليه ذلك مع ان كل علم لا بد له من موضوع وهو ما يبحث عن عوارضه الذاتية ولا
هاهنا الملازمة وهو قد صرح به انهم اللهم الا ان يقال انه مائل الى مذهب مسائل العربية وفيه ما فيه ويحتاج
الى تكلف بعيد وقد يوجه بان الدليل الكتاب بالمعنى المصطلح فيه الحكم الثابت بالكتاب مثلا مع امور علمية
وهو ان الصلوة مامور بها خالية عن الموانع وكل ما هذا شانه فهو واجب للكتاب وان اريد المعنى الاصولي
فالدليل الصلوة ثم تفصيل الامر بان الدليل عندنا ما يمكن التوصل بصحيح النظر في احواله التي لها دخل في
الايصال الى المط الخبري اليه فلا بد من ان يتحقق ما نظر في احواله عند العقل متصفا بحال واستلزام تلك الحالة
المطلوب وقوانين هذا الفن انما هي لبيان الاستلزام وانت لا تدري عليك ان الايراد مندفع فان المراد
بالدليل في قولنا ادلة الفقه او ادلة الشرع الاربعة المتعارف في فننا وفي قولنا اذا استدل على مسائل الفقه
الدليل المنطقي فلا محذور لان كون الصلوة دليلا لا ينافي ان يكون الكتاب ايضا دليلا فان اقيموا الصلوة
يمكن التوصل بالنظر الى احواله بانه امر وهو موجب الى الصلوة واجبة لكن كون الصلوة دليلا لا يحصل
الا بالنظر في اقيموا والنظر في احواله كاف في الوصول ولهذا حصروا الدليل في الاربعة والدليل علم
وقد علم غاية العلم وشرفه ومنفعته بظهور شرف الفقه ومنفعتها والنصوص الالهية والبيانات المصطفوية
في مدحها فما لا يكاد يحصر واما الموضوع فالمشهور الادلة الاربعة لان الفن يبحث عن عوارضه الذاتية من
الايجاب والتحريم وغيرهما وقد يقال ان الموضوع عندنا ما يبحث عن احواله لا ما يبحث عن عوارضه الذاتية
بهذا المعنى لم يثبت عندنا وان سلم فلا يجري في الامور الوضعية لانها الاحوال التي منشاؤها الذات
او بلا واسطة ومنشأ ذلك عدم الاطلاع على ما يريدون بها فانها ما يثبت الشيء بدون الواسطة في
العروض بان يكون ثابتا للواسطة في نفس الامر ولذلك الشيء بالمجاورة كعروض الحركة لجالس السفينة او
بواسطة تكون مساوية لذلك الشيء ولا يخفى انه لا ينافي ما ثبت عندنا من استناد الكل الى الواجب تعالى وكذا
تحققها في الامور الوضعية والتفصيل ان العوارض الذاتية للشيء ما يكون ثابتا له اولا والمساوية في نفس الامر
بان يكون كل ما يعرض مما حمل عليه لو ارتفع من البين كان الثبوت بحاله وبهذا اخلاف عوارض
الاعم فان ثبوت الماشي للحيوان في نفس الامر لا لخصوص الانسان فلو كان الحيوان متحققا بلا انسان ثبت
لكان العروض بحاله فافهم وتفصيل هذا المقام في غير هذا الفن ولو قيل ان العوارض المبحوثة في هذا الفن
انما تعرض للامر الاعم فان الايجاب والتحريم لعلهما يلحقان الكتاب ايضا بل للامر به وهي عامة يرد عليه

لان العوارض الذاتية صح

ان اقتضوا وضع للايجاب فالايجاب اي الدلالة عليه من عوارضه الذاتية غاية الامر انه اعم ونحن لا ننفي العموم والبرهنة
ان الوضع عام والموضوع له خاص او خاص وعلى الثاني الامر ظاهر وعلى الاول كذلك لان الامر العام انما لوحظ في مرتبة
الوضع ليصير آلة لملاحظة الخصوصيات فالايجاب ثابت لانفسها بالذات والحق في هذا المقام ان يقال ان اراد
القائل ان الموضوع ما يبحث عن احواله الثابتة له في نفس الامر بلا واسطة في العروض او احوال مساوية فمسلم لكن الفهم
وهو الذي يفهم من بعض كتب المتأخرين وح فالعرض الذاتي يجوز ان يكون اعم واخص وان خصصوا العوارض
بما لا يكون اعم من موضوع الفن كما يفهم من عبارة البعض فنقول لا نقيد به فان الحق ان المسئلة القائلة بان الامر
للوجوب لغوية فالايجاب اعم عن الموضوع وكذا قطعية الخاص والعام مثلا وقد يجعل الاحكام خامس الموضوعات
ظنا بان الفن يبحث عن العقوبة بانها تثبت بالكتاب والسنة ولا تثبت بالقياس وهو مخالفة للجمهور بل مردود
فان حاصل ذلك ان الكتاب مثبت لها دون القياس فيعم ان يثبت ان بعض الاحكام مع مجهولية
الاستدلال على الفقه لم وهو هو فان قلت ان المسئلة القائلة ان الواجب الكفائي واجب على كل صالحة
للكبرى ونسبه فيق الى الجهاد واجب كفائي الخ وان تحريم احد اشياء جائز فيجوز التفريق باحد بكما طالق ونحو امثاله قلت
هو من الفقه او راجع الى الادلة الاربعة فانا نقول ان الكتاب او السنة الذي طلب غير معين موجب على الكل
لكن يدفع باتم واحد باداء البعض وليس كل كبرى من الفن بل المسئلة الباحثة عن احوال الكتاب مثلا وكذا الخ تقول
الموضوع هو عوارض الادلة كالامرية والنهيية والعموم والخصوص مثلا اما هو المشهور فان البحث باحث عنها وهو..
غير بين اولا لان البحث قد يقع عن الادلة بان خبر الواحد حجة والقياس مثبت للحكم وان القراءة الشاذة
مفيدة وان الاجماع قطعي والارجاع الى العوارض بلا ضرورة وان ارجع قلنا ان نرجع بحسب العوارض اليها فالا
موجبة معناه ان الامر الالهي موجب لانه المقصود في الفن لان الفقه يثبت به ثانيا بان الايجاب ثابت بالذات
لا قيمو شيئا وان الامرية انما هي من عوارضه دخل في ثبوت الحكم والسر فيه ان الحكم على الافراد دون الطبائع فان
منها ما هي معدومة كغير الذاتيات فالثبوت لها بالعرض المثبتة ولا شبهة في ان الامرية ليست ذاتية لا قيمو
على ما تشهد به الوجدان وبالجملة ان انكار موضوعية الادلة لا وجه له على ان العوارض الذاتية قد يجعل موضوعات
في المسائل فتلخص ان علم الاصول القواعد الباحثة عن احوال الادلة التي يتوصل الى الفقه توصلا قريبا بان
يكون انضمامها يحصل مقدمة اخرى لا انظار في الاصول الى المطلب الفقهي فتثبت ولعد علمت فالمرجع بالغيض
في شرح الكتاب قال المصنف اعلم ان اصول الشرع ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة والاصل الرابع القياس
اقول الاصول جمع اصل والمراد ههنا الدليل فان خص بالمصطلح فالامر ظاهر وان اريد الدليل اللغوي فكذلك
والشرع والشريعة الطريقة المعهودة وهي الثابتة من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم صريحا او غير

نحو ذلك

صريح كما في القياس مثلا وهو يعم الاصول والفروع فان كان المراد بهذا المعنى فتحيل الحصر في الاربعة او الثلثة فان من الادلة
العقل الآن انتزاعي الوصف والعقل انما يفيد العلم بان الواجب تعم موجود ولا شبهة من حيث انه ورد به الشرع
وهو ظاهر وقد يدفع الاختلال بان المقصود بيان الادلة العامة للاصول او الخاصة بالفروع فتحيل النقض عند الاتريدية بالكلى
وجوب الايمان وامثاله عقلا وقد يقال يندفع بان يعتبر وافقه من الخطاب تقديرا لانهم جعلوا العقل دليلا على حكم
الشارع لا موجبا بنفسه ولا يخفى ما فيه فان وجوب الايمان انما هو بالدليل العقلي غاية الامر انه دليل على ثبوت
حكم الشارع ولثبت الدلالة متوسطة بالايجاب بل يكفي ان من الدلالة الاجماع والسنة في انما السابق هو حين
بل انما الموجب هو الله تعالى وليس مثل العقل الا مثل الاجماع ويدفع بمثل ما مر ان المقصود من الحصر حصر الادلة الناسخة
في الفن هذا واعلم ان بعض اصحاب الشافعي وغيرهم قد ظنوا ان ههنا دلايل اخر سوى الاربعة فلا بد من التعرض
له حتى يظهر ان الانحصار في الاربعة كيف هو فمنها ما سمع ان منها الاباحة والتحريم الاصليين ولا يخفى عليك ان الاباحة
انما ان اريد بالاباحة عدم الحرج في الفعل والترك لعدم الدليل فلا شبهة في انه ليس حكما شرعيا ولا دليلا على حكم
شرعي وان اريد اذن الشارع بالاطلاق فهو من الدلايل الاربع وكذا ان اريد الحرج في الفعل فالتحريم بمنع الشارع
فهو حكم من احدى الاربعة والا فتحققه مم اللهم الا ان يكون العقل دليلا ولا سبيل له في الحكم لشيء عندهم
وان ثبت كما هو راي المعتزلة واما ما يرد به فلا عذر الا ما ذكرنا والعجب انهم يثبتون ذلك بالنقل فالدليل
ليس الا ذلك ومنها الاستصحاب وهو ليس دليلا عند الحنفية الا دافعا وهو ليس بحكم شرعي وان حكم فليس
الا منفيا فالدليل انما هو الدال على اصل الوجود وهو المنفي عند عدم الرافع وسيجي تفصيله في موضعه انشاء الله تعالى
والذي ينبغي ان يحرر في هذا المقام هو ان الاستصحاب الزايد على الاربعة ان اريد به ان الدليل الشرعي من الاربعة
اذا ورد ولم يظهر ما يرفعه فحكمه باق راجع الى الاربعة وان اريد الاشتمال الحرية لكون الحمار طاهرا في الآن فهو على
حاله في الزمان الثاني فالدليل انما هو الدليل من الاربعة الدال على طهارة الحمار ومثله مثل الشهادة
فان اتصال الحق الى المستحق بها وهي من الاربعة فافهم ومنها الاستقراء مثل الوتر نفل لانا استقرأنا فوجدنا الاداء
على الراحلة من خواص النافلة وانت تعلم ان الدليل هو ثبوت الواجبات غير مؤداة على الراحلة وثبوت
النوافل مؤداة فانه دل على ان الاداء على الراحلة من خواص النافلة ثم الوتر قد ادي عليها فهو منها وهو
تنقيح المناط كما في رجم ماعز فان الرجم ليس لانه ماعز ولا غير ذلك فيرجع الى القياس والسر فيه ان السبب
الحكم الى الكل لا يكون الا الجامع في الشرعيات ولكن لم يساعد عليه فيمكن ان يقال ان اتحاد اكثر الجزئيات
في الحكم انما يعلم بالشرع وهو يفيد الظن باستواء الكل فقد آل الى واحد من الادلة السمعية ولئن سلم
فدعوى اختلال الحصر لا بد لها من ثبوت مادة النقض ولم يرد الحصر العقلي وههنا الكلام فافهم ومنها الاخذ

واما الى حصة بالاصول فقد ثبتت في علم الكلام وهو المكلف وان خص بالفرع

ولا شبهة

~~بأقل ما قيل كدية الكتابي فقيل الثلث وقيل الكل وقيل النصف وفيه انه آئل الى الاجماع مع انه انما هو على ان~~
قال الامام الرازي هذه القاعدة متفرعة على اصلين الاجماع فان من اوجب الكل فقد اوجب الثلث و
كذا من اوجب النصف فيكون ايجاب الثلث قولا لكل الامة والبراءة الاصلية فانها اقتضت عدم الوجوب
اصلا تركنا العمل في الثلث لدلالة الاجماع وفيه انه آئل الى الاجماع مع انه انما هو على انه لا اقل من الثلث
ولا يدل على وجوب الخصوص بما هو خصوص فان موجب الكل انما اوجب الثلث على انه بعض الموجب
فالاجابة انما هو طريقة الاحتياط وهو ليس حكما شرعيا حاصله ان الاقل قد ثبت اعم من ان يكون بحكم
الشرعي او تضمنا فيه فموجبه الى ان يظهر حال الزائد وامثاله كثيرة منها اشتباه الزوجة بالاجنبية فانه يجب الكف
عنهما مع ان الزوجة ليست محرمة وشامل جدا ومنها الاخذ باخف الاقوال وهو ان صح فهو راجع الى الاستقراء
فانه دل على ان الشرع ورد باليسر في كثير من الاحكام وقد عرفته او الى النص نحو قوله تعالى يريد الله بكم اليسر
امثاله فقد آل الى النص وتفصيله في كتب الشافعية ومنها المصالح المرسلة وتنسب الى مالك و
عند الجمهور لا حجة فيها ومنها فقد الدليل بعد الفحص البالغ فانه يغلب الظن بعدم الحكم قلنا انما يفيد ان لا حكم لا ان
فيه حكما ومنها الاستحسان وتنسبه الى ابي حنيفة وهو مبني على انهم لم يفهموا ما اراده فانه عنده في الاصول دليل
من الاربعة المخالف للقياس وفي الفقه القياس المعارض للقياس الجلي وهم ظنوه دليلا يقدح في
المجتهد يقصر عنه عبارته وهو ان كان من الاربعة فلا اشكال والا فهو مردود وتفصيله في موضعه ان شاء الله تعالى
ومنها قول الصحابي وهو في الحقيقة دليل الدليل فان لم يكن مما فيه يعمل الرأي يدل على السماع فالدليل
انما هو من الاربعة حكاية [illegible] انه علم اجمالا ومثله مثل قول انه منسوخ ومنها الشرائع السابقة والعذر انها
انما يحتج بها اذا اقتضاها الله تعالى او رسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بلا انكار فيكون تقريرا وهو من السنة
وفيه نظر لان الناس كانوا لم يتركوا سدى فالسابقة كانت في حقهم فاذا بعث رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم فالبعثة لا ينفيها في الدلائل ثم ان وافق الشرائع المنزلة عليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم فهي مقررة
ولا يخرج بذلك عن كونها دلائل كما اذا وافق السنة او الاجماع او القياس الكتاب والاوجه ان يقال انه لا ثقة على
الكتاب بوقوع التحريفات وعلى قول اهلها لا يعول فانهم لكونهم معاندين يقولون ما ليس في الواقع و
ما ليس عندهم الصـ فالمرجع الى الفاتحة صلى الله عليه وعلى آله وسلم فالدليل في حقنا ليس الا التقرير نعم
ان يثبت بالتواتر عن الانبياء السابقين صلوات الله تعالى عليهم وعلى نبينا وآله الطاهرين كان دليلا
خاصا وقيل ما هو [illegible] متقدم من الشيعين ومنها التعامل وهو راجع الى الاجماع او التقرير ومنها الاحتياط
والتحري والظن الغالب وليست دلائل على الاحكام الشرعية بل خروج عن العهدة وانما الدليل ما اوجبها

١٧ الامر

الكتب السابقة

من الاربعة ومنها منسوخ التلاوة وهو من الكتاب ولم يسم به في الاصطلاح ومنها القراءة الشاذة و
المشهورة وهي ملحقة بالسنة او الكتاب كمنسوخ التلاوة كما يجيء شرحه ان شاء الله تعالى ومنها التلازم بين
الحكمين فثبوت احدهما يوجب ثبوت الاخر وسلبه نفي الاخر وقال به المالكية وهو ضعيف فانه ان ثبت بالادلة
فهي الدلائل والا فلا عبرة وان ثبت بالعقل فهو الدليل وهم لا يقولون به وان صح القول من احد
بما تقدم هذا واعلم ان افراد القياس من اصحابنا وجهه ان القياس اصل نظرا الينا فانه
يضيف الحكم في الفرع اليه وليس باصل حقيقة اذ لا مدخل للرأي في اثبات الحكم فهو مفوض اليه تعالى بل هو
فرع لهذه الثلاثة مستنبط منها وقد اشتهر ان الادلة الثلاثة قطعية وانما القياس مظهر لما ثبت منها فهي الاصول
الحقة ولا يذهب عليك ان القياس على ما ذكره الشيخ كمال الدين ابن همام مساواة المدعى الفرع مع الاصل
في الحكم والاشبه والا فلا يكون من الادلة الشرعية وان ثبت تلك المساواة في نفس الامر وهما
متساويان في المآل كما لا يخفى كيف ولو كان عبارة عن مساواة المجتهد لزم ان يكون كل مجتهد مصيبا
واذا كان كذلك فالاصل بمعنى الدليل وقد اومأنا اليه وقد اشار اليه المصنف في الشرح فالمساواة المذكورة
دليل بلا مرية على حكم الفرع بلا تفاوت بينه وبين غيره في هذا الوصف بل دلالته على الحكم اقوى من دلالة الاجماع
فانه انما هو دليل لاستلزامه الصدق وانما الاستلزام بالنظر الى ادلة الدلالة على عصمة هذه الامة او يقتضي المثبت
فان المسمى عليه حقيقة واما الدليل فانما سمي عليه لعلم فالاجماع مثل القياس فانه مظهر اليه بل اظهاره
اظهر من اظهار القياس كما لا يخفى والجواب ان المجاز الاول وذلك لانا نقول انه ليس دليلا حتى يحتج بما ذكر بل
ان دلالته ماخوذة من دليل حكم الاصل الثابت بالنص فانه لا بد من نص دال على حكم في شيء ثم المناط
في العلة ثم وجودها في الفرع فمثله مثل التلازم فهو يوجب ليس دليلا فلذلك افرد بخلاف الاجماع فانه وان
لا بد من سند للمجمعين فهو مستند لهم وليس دليلا لهم ح وانما الدليل بعد الانعقاد وهو ح لا يحتاج في الاستدلال
به في المستند فقد بردو لقد اكثر الكلام ههنا والامر هين وقد يوجه الافراد بان المعنى بان القياس في
المرتبة الرابعة من الاصالة اي الدلالة ثم الادلة جميعا مظهرة للحكم الازلي واما الحادث وهو تعلق الخطاب
فالكتاب والسنة يثبتانه بلا شبهة فانه بمجرد نزول من شهد منكم الشهر فليصمه يجب الصوم على شاهد الشهر
ولو لم ينزل لم يجب واما القياس فلا شبهة انه الصحيح كذلك فان المساواة الواقعة لكانت مدلولة من النص
من الدلالات فانما هي ظاهر والكاشف مستنبط محضة فالصحيح كذلك فان حكم النص مع لوازمه ثابت به ومثله
مثل الاستدلال بالنص بوجه خفي واما الاجماع فالظاهر انه اخبار بحكم ثابت بالنص ولذلك كما احتاج الى المستند
ثبت نظرا الينا فقد بردو انصف اما الكتاب فالقرآن المنزل على الرسول عليه وعلى آله السلام والصلاة المكتوب

في المصاحف المنقول عنه نقلا متواترا بلا شبهة كلمة انما ظاهر انها مفصلة فاللام للجنس وما باه عنوان السنة فابتدائية فاللام للعهد الى السابق
المذكور في بيان الاصول والانسب ان يكون تغيير المعنى الشامل للبعض والكل بمعنى المثبت وبلا شبهة تاكيد وهذا التعريف
لفظي لان القران معلوم لكل احد وانما المقصود تميزه بحيث يكون كالعلم وما ورد ولو جعل حقيقيا لا مضايقة ومنسوخ التلاوة
قد خرج عن هذا الحد وهو حجة فيكون الدليل زايدة على الاربعة فالاوجه المقرب بحيث يعمه ثم المصنف ادخله في الحد نفيا من المحدود
قال ابو حنيفة على ما ذكره المتاخرون انها اية مفردة انزلت للفصل والتبرك في الابتداء او الاستعانة بسم الله الرحمن الرحيم وليست
جزءا من سورة وقال الشافعي انها جزء من كل سورة والاشبه انها ليست من القران كما هو مذهب العلماء وهو الذي نقله القدماء
عن ابي حنيفة لانها قد اختلف الناس في قرانيتها فما وصلت حد التواتر والاختلاف في العصر القديم ويدل عليه انه لا يجوز الاكتفاء
بها في الصلوة عنده ويكره للجنب والحائض القراءة على قصد التلاوة والايمن مع ماء محلها ولم يثبت بعد والاعتذار بان اختلاف
العلماء في كونها اية تامة اورث شبهة ووجوب القراءة قطعي يقتضي ان لا يجزي بالحمد لله الى الاية لان ايراث الشبهة
في تامها انه مورث بها في كون الحمد لله كذلك مع ان غاية ذلك الاحتياط وهو لا يقتضي كونه حكما شرعيا كيف ان المجتهد المؤدي
اجتهاده الى حكم فهو حكم الله تعالى عنده فلا معنى لاعتبار الاختلاف الا الاحتياط المخرج عن العهدة على القطع ثم ان التواتر لا بد
من ان يثبت فلا اعتداد للشبهة فانها في معارضة القطعي فتامل فيه والاولى ان المنع احتياطي ولقد كثر المقال في هذا
البحث فان شئت الاشباع فعليك بالمطولات واعلم انه لا ينبغي ان الشك اصلا في ان القران متواتر ممتنا في جميع
العصور وقد تمسك بما رواه السفار عن امير المومنين عمر بن الخطاب انه امر بجمع القران واحضار من شهد العرضة الاخيرة
وهم اثنا عشر رجلا منهم امير المومنين علي رضي الله تعالى عنه وابن مسعود وزيد بن ثابت وابي بن كعب وعده سماهم
الزهري وقال لا تكتبوا انه حتى يتطهر فان شهد اثنان من اثني عشر فاكتبوها وان شهد رجل منهم ورجل من غيرهم
فاثبتوها وان شهد كثير من الناس ولم يكن معهم رجل من اثني عشر فلا تكتبوها وكان يابيه من حفظ شيئا من القران
فربما يقبله وربما كان يرد كما رد قول ابن مسعود في بعض سورة العصر ورد قول من يروي لو كان لابن ادم واديان من
ذهب لابتغى بالثالثة لانه عرف بكمال بصيرته ان هذا الكلام ليس من جنس نظم القران فانه ليس من عند الله وانما
هو قول الرسول صلى الله عليه وسلم وجاء رجل وقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد جاءكم رسول من انفسكم فلم يشهد
مع ذلك رجل اخر فقال عمر انا اشهد ان هذا قول الله فقيل يا امير المومنين سمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال لكني وجدت الله تعالى يقول قل لئن اجتمعت الانس على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم
لبعض ظهيرا فاثبتوها بشهادة عمر وشهادة ذلك الرجل ثم لعله ذلك الزمان بعد ما انعقد الاجماع صار قطعيا وما يفهم من عبارات
المشايخ من ان القران متواتر فالمراد سنه القطعية وهذا العذر يفتح باب طعن المخالفين والتوجيه خلاف ما عليه المشايخ
كيف لم يخالف احد من اهل الملة في كون القران متواترا بلا شبهة ولنعم ما قيل ان انحام بلا شبهة لازالة احتمال

او المكتوب

بهذا القول وقد روى البخاري عن زيد بن ثابت قال ابو بكر ان عمر اتاني فقال ان القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القران
وانا اخشى ان استحر القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القران واني ارى ان تامر بجمع القران قلت لعمر كيف
نفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عمر هذا والله خير فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك
ورايت في ذلك الذي راى عمر قال زيد قال ابو بكر انك رجل شاب عاقل لا نتهمك وقد كنت تكتب الوحي
لرسول الله صلى الله عليه وسلم فتتبع القران فاجمعه فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان اثقل علي مما امرني به من فاجمعه
جمع القران قال قلت كيف تفعلون شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هو والله خير فلم يزل ابو بكر
يراجعني حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر ابي بكر وعمر فتتبعت القران اجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال
حتى وجدت اخر سورة التوبة مع ابي خزيمة الانصاري لم اجدها مع احد غيره لقد جاءكم رسول من انفسكم حتى خاتمة
براءة فكانت الصحف عند ابي بكر حتى توفاه الله ثم عند عمر في حياته ثم عند حفصة بنت عمر وهو مخالف لما روي
من قبل وهو الاحرى بالقبول لان صحيح البخاري اصح الكتب ومع ذلك نقول ان القران متواتر من رسول صلى الله
عليه وسلم وكان الحفظة للقران اكثر عددا من حصى البطحاء وهذا المنقول كان موافقا لهم ولم يحث اعتمدا
على خبر الواحد ورواه خزلعله من الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم او من الغير من الصحابة على وجه لم يبق
له اشتباه وانما اثبت ما اثبت تقوية وتطيبا للقلوب وانما لم يقدموا في اول الامر مع ان الوحي كان مكتوبا
لانه لم يكن كذلك في الصحف وانما كان متفرقا في العسب ونحوه وبعد ما ذكر من غير واحد لم يصح ولم يعلم
رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم فصار مظنة ان يكون مسموعا والاجماع انما انعقد بعلم المجمعين على طرق العيان
فافهم وتنبه على ان الثقة بالقران ليس على خبر الواحد ولذلك الصحابة رضوان الله تعالى عليهم لم يكتبوا اخر
بقران حفصة وقران عثمان وكان ذلك الاشتباه لوجه من الوجوه وينبغي ان يعلم ان قراءات السبعة من قبيل الاداء
كالحركات والادغام واضدادهما والروم والتفخيم والامالة والقصر وتخفيف الهمزة واضدادها لا يجب تواترها اذ لا
خلاف فيما اختلف كذلك وما لك متواتر وما قيل ان النقلة السبعة فلا تواتر ضعيف فان النقلة عدد كثير وانما النسبة الى
السبعة او العشرة لاختصاصهم بالتصدي للاتمام النقلة والحق ان العدد المعين ليس بشرط وينبغي ان يعلم ان المشهور
ان القران مشترك لفظي بين المثبت في المصاحف الذي من قبيل اللفظ والكلام النفسي فهذا الرسم لابانة
ان المقصود في الفن هو الاول فان هذه الاوصاف جارية فيه بلا كلفة وقد يتوهم ان الصحيح ان القران انما وضع للكلام
النفسي والاشتراك انما اخذ به المتاخرون بلا دليل يعول عليه ولو كان كذلك لما اشكل على الجمهور تجويز ابي حنيفة
القراءة بالفارسية لان اجتهاده لا يخالف ظاهر القران لان حكم المشترك التوقف الى ان يظهر بعض معانيه
بغالب الراي فظهر له بقوله تعالى لا يريد الله بكم العسر وما جعل الله عليكم في الدين من حرج ان المامور به في الدين
عام للعربي والعجمي والشيخ والصغير فحمل على المعنى وقراءته تذكر ما يدل عليه كذكر الله تعالى بذكر اسمائه الحسنى ولا يذ

عليك ان الظاهر ان القران مخصوص باللفظ ولكن شاع في النفسي ايضا والمخالفة لظاهر الكتاب لاجل ظهور المراد
فان الامر بالقراءة انما هو بقراءة هذا المحفوظ ولذلك لم يحمل احد من قائلي الكلام النفسي عليه والحرج والعسر منتف
ولم يبطل التخفيف لكل قدر منه فلا يكون مرجحا لحمله على النفسي من ان التعلم ليس بحرج والا لزم ان لا يجب
تحصيل العلم وقلة التكليف بالقراءة كما في الاخرس ثم ان قراءة الكلام النفسي مما مامور بها عنده لا يتيسر الا اذا
تعقل به فان قراءة المعنى انما تطلق مجازا اذا غير المقصد انه تغير المعنى وهو لا يخلو عن شيء فالاظهر الاشتراك
اذا التجوز المتعارف في النفسي والله اعلم وفي تحقيق كلامه تعالى كلام لا يليق بهذا المقام وهو اسم للنظم والمعنى
جميعا هو ظاهر في ان القران اسم للمجموع وقال المصنف لان الاعجاز متعلقة بالبلاغة والفصاحة وقد وصفه بالعربية
وهذا انما يدل على انه ليس اسما للمعنى وحده واما انه اسم للمجموع فلا يخلو الدلالة عن شيء وقد قيل ان البلاغة
صفة المعنى وقد تعزى الى الشيخ عبد القاهر وهم بل الاشبه انها صفة اللفظ باعتبار دلالته على المعنى المقصود
والاوجه ان يراد النظم الدال على المعنى وهو الاوفق بغرض الاصولي واعلم ان ابا حنيفة جوز قراءة القران
بغير العربية في غير حالة العذر ركن الصلوة قراءة القران فيتوهم منه ان القران هو المعنى ولذلك ترى الهداية
استدل بقوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وامثاله فالمصنف تبعا للبزدوي دفعه بهذه العبارة والحاصل
ان القران هو هذا المتلو لا غير لكن التلاوة سقطت في حق الصلوة لدليل لاح له ثم قيل ان السقوط على سبيل الرخصة
ولا يرد عليه ان الرخصة على سبيل الاسقاط تفضي الى عدم مشروعية الساقط لان المسقط انما هو خصوصية العربية
وانما الواجب اداء المعنى وهو بالعبارة فيستوي فيها العربية وغيرها ولكن يرد ان اللفظ اذا سقط ينبغي ان يجري
بملاحظة المعنى بدون اللفظ وفيه ما فيه وقد ذكروا الاجوبة مسلكا غير واضح فالنظر في الكتب المفصلة والحق وجوب
العربية وقد رجع ابو حنيفة اليه وهو المعتمد كما ذكروا واما قولهم ركن غير لازم فينبغي ان الله تحقيقه في موضعه وانما
يعرف احكام الشرع من الكتاب بمعرفة اقسامها بالتاويل الذي مر لان الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
يعرفون بمجرد سماع القران والسنة بدون الاستعانة بهذه الاقسام لان ذلك بالنسبة الينا اي الاقسام
بمعنى التقسيم وقد يتوهم ان المراد بالاقسام الاحوال المحمولة لان النظم امر موجود يعرض له تارة الظهور واخرى
الخفاء ولا يصح حمل النظم الى هذه الاقسام ليست كذلك وان كان يصح في بعض التقسيمات كالتقسيم
الى الخاص والعام والمشترك ولا يظهر الفرق بين الصورتين فان الخصوص والعموم فيما نحن فيه من اجزاء
التقسيم ايضا يعرضان للموجود واذ قد سلم وجود النظم في ضمن الاقسام من الخصوص والعموم فيما نحن فيه
من اجزاء التقسيم الى الظاهر وعدمه فان النظم الكلي موجود لا من حيث الكلية بل من حيث هو هو لكن بقيده
بالخفاء والظهور فيكون النظم الظاهر والنظم الخفي قسمين فافهم فالاولى ان يحمل على الظاهر المتبوع ثم
اقسام النظم كثيرة والمقصود ما يرجع الى استنباط الاحكام وذلك اربعة وهذا الحكم استقرائي والمراد

قوله تحقيقه وللظاهر والخفي اقسام اولا وجود للنظم الا في ضمن الاقسام ونسبة النظم

والمراد بالرجوع ما مرت الاشارة اليه من قبل من ان يكون بيانا للمقدمة المنضمة الى مقدمة سهلة الحصول الى
المطلوب الشرعي ووجه الضبط ان تلك الاقسام اقسام باعتبار الوضع وهو القسم الاول اولا وهو باعتبار
ظهور المعنى وخفائه وهو القسم الثاني اولا وهو باعتبار الاستعمال وهو الثالث اولا وهو الفحص عن كيفية الاستدلال
بل هو من حاق اللفظ او مع رعاية امر اخر وهو الرابع والاصلح ان يجعل الادلة الاربعة ابوابا على حدة والابواب
الباحثة في الاصول العامة لانواع اللفظ على حدة كما ذكر في كتب الخصوم وبعض منها لان هذه المباحث
ليس لها اختصاص بالكتاب واعلم ان ههنا تقسيمات اخر نافعة في استنباطها كتقسيم النظم الى المنطوق وغيره فان المنطوق
يدل على ثبوت ما علق عنده ومعلوله به وكتقسيم النظم الدال الى الدال بالمطابقة والتضمن والالتزام وبعد
ان يؤول الى القسم الرابع القسم الاول في وجوه النظم صيغة ولغة اي مادة وهيئة على ما في شرح المختصر والاولى
هيئة ومادة واعلم ان المادة بما هي هي لم توجد موضوعة لشيء وانما وضعت بشرط اقتران الهيئة فقد يكون فيها
وضع واحد كزيد وعمرو مثلا وقد يكون وضع متعدد كضرب فمادته موجودة فيه موضوعة للحدث وهيئته موضوعة
للزمان والانسبة ان فيه وضعين عام وخاص والعام قد لوحظ الموضوع عموما لا كهذا وامثاله فالمعنى ان
القسم الاول في وجوه النظم من الموضوع من حيث انه موضوع مادة وهيئة اي احد الوضع تحت تقسيم الخصوص
والعموم والاشتراك كذا ومعناه ان الوضع اعتبر بالنظر اليهما جميعا في صيغة اي احوال الصيغة شمل الامر
او المراد صيغة خاصة فقولهم اضرب خاص في الوجوب على الصحيح اذ مادته مشتركة في السير في الارض والايلام
المثل بدانظام صيغة اضرب في قوله معناه احوال العرض بنفس اللغة ولم يتبين في هذا القسم احوال المادة فان اللغة
ذات اللفظ الموضوع والظاهر ان الاشتراك وغيره يعم المادة والهيئة فلا ضرورة في الصرف عن المشهور والتفسير
بنفس اللفظ داخل في المادة فوضع رجل وضع المادة كوضع ضارب للايلام مثلا نعم ان اريد بالمادة المطلقة
عن الهيئة فالضرورة واعية اليه فافهم وهي اي تلك الوجوه اربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول لان اللفظ
لمعنى واحد او لكثير والاول ان اعتبر فيه الانتظام لكثير غير محصور مشترك في مفهوم اولا والثاني الخاص والاول العام
والثاني ان لم يرجح البعض بالرأي وغيره فمشترك والا فمؤول وهذا مبني على ان الجمع المنكر مع وضعه لغير المعرف
عام وان اريد التقسيم على ما هو الاصح من اشتراط الاستغراق فيقيد الانتظام بالاستغراق وسيتضح ذلك
ان الله تعالى وعلى هذا فالمثنى من الخاص وكذا اسم العدد ومن يريد عدم ادخاله فيه وهو غير معروف فلا
فيه عدم الحصر وقد يتوهم ان الخاص نوعان نوع لا يدل على العدد ونوع يدل واسم الجنس من الاول فلا يصح
اطلاقه على القدر المتخلل فعلى هذا قول ائمة اللغة ان عشر رجلا على ثلثة ويدل افراد اثني عشر من هذا الجنس و
اسم لسان الجنس او على خلاف القياس ولا تذهب عليك انه لا دليل لهم على ان اسماء الاجناس موضوعة

الاول

للفرد والمشترك كيف يكون لذلك ح يلزم ان يكون المعرف باللام مجازا ولا ضرورة في التزامه وكذا التوال
بان التمييز للعدد وعلى خلاف القياس او ما اول فان مدار على ائمة اللغة وهم يستعملونها مميزة للعدد دون العاقل ويكشف
يجري على كونه على خلاف القياس او هو ما دل بدون باعث لوثوق به فالاظهر انها موضوعة للماهيات من حيث هي
ثم التنكير قد يدل به على الوحدة الشخصية الانشائية وقد يدل على الوحدة النوعية وتحقيقه لتحقيقها الثالث
الاول ان مراة الوضع في التقسيم ليس مما اخلو فائدة وستسمع الشرح الله تعالى وجهه والثاني ان ادخال
المأول في هذا القسم لا يخ على شيء فان التاويل ليس فيه اعتبار الوضع وان قيل انه عارض للمجموع انه قلت
فما الوجه في اخراج الظهور والخفاء الثالث ان المأول ليس قسم المشترك فان المشترك بالتاويل لا يخرج عما هو
عليه الا ان يصطلح على تسمية الاشتراك كما لم يترجح واحد من معانيه وهو اصطلاح غير مشهور والرابع ان هذه الاقسام
الاربعة ليست متباينة بالذات بل انما يتغاير بتغاير الحيثيات والخامس ان هذه التقسيمات لا تجمعها جهة
والسادس ان المأول ليس يختص بالمشترك ولا بالترجيح بالراي فيها اصطلاحان اذ هذا المذكور هو المأول من المشترك
والمراد بالراي غلبة الظن سواء كان حاصلا بالعقل او بغيره وما يترجح بالقطعي يدخل تحت المفسر والسابع ان
صاحب التحرير جعل الى تقسيم الاول ان اللفظ وضع لواحد فمنفرد والا فمشترك والثاني انه ان استوعب الكثير من
مشتركين في مفهوم فعام والا فخاص وتسميته مقابل المشترك منفردا غير مشهور والثامن ان هذا التقسيم والمشهور للمفرد
وقيل انه لاعم فالعام يعمهما وقيل يخص المركب وهو بعيد لانه انما التقسيم اذا اشترط الاستيعاب والتاسع ان العام
الظاهر المفرد وغايته الا انه قد يكون بنفسه وقد يكون بانضمام الغير كالموصول عم بواسطة الصلة والعاشر ان العام في كل
رجل والنساء اللام وكل اذا المدخول وعبارتهم تدل على الوجهين وعلى الثاني فصدق التعريف مشكل لانه لم يوضع
للاستغراق ولا للكثرة الا ان يدعى الوضع النوعي على انه لا الاول مع الكثيرون المشترك يكون في مفهوم لا يجب
ان يكون افراد العام والمشترك فيه انقص لا يجب ان يكون مدلوله والقسم الثاني من التقاسيم الاربعة في وجوه البيان
الى الظهور بذلك النظم وهي اربعة الاول الظاهر والنص والمفسر والمحكم وذلك لان النظم يفيد الحكم بنفسه وهو الظاهر
او مع كونه مسوقا له وهو النص ومع ذلك فان احتمل النسخ فهو المفسر وان لم يحتمله فهو المحكم وعلى هذا فالاقسام
متداخلة وان شئت فاعتبر القيود بحيث تتباين وكلامهم يدل على الوجهين ولهذه الاربعة اربعة اخرى
تقابلها وهي الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه وذلك لانه ان لم يكن ظاهر المراد فينال بمجرد الطلب وهو النظر الذي لا
وقد يق انه عبارة عن استحضار المراد منه ليعلم بالنظر والاصل ان غيبة كون المتنازع هل اراده المراد او لا
وهو الخفي او يحتاج مع الطلب الى التامل وهو الفكر وقد يق وهو تعيين المتنازع فيه للارادة بالنظر بعد استحضار
معانيه ولعل المراد بالمتنازع فيه اعم من ان يكون بالفعل او بالقوة وهو المشكل او لا ينال الا ببيان من المتكلم

وهو المجمل

وهو المجمل او ينقطع الرجاء وهو المتشابه ثم الظاهر ان هذه الاقسام انما ذكرت لاجل التقابل اذ بالاضداد يتضح الاشياء وهو الاشهر
وقد يقال ان البيان جلي وخفي فيدخل على سبيل الاشارة والاعتذار المذكور تكلف به احكام هذه الاضداد من استخراج الحكم وعدمه
ولا يذهب عليك ان القسم الثاني في وجوه بيان المراد من النظم من معناه ولا شبهة في ان الاجمال والاشكال ليسا من
هذا القبيل فادخالهما في هذا القسم لاجل التبيين ولم ندع ان البحث عنه في الاصول استطرادي محض وما هو اشد ظهورا
مقابل لما هو اشد خفاء فالمحكم مقابل المتشابه فالتقابل كتقابل الاوساط والاطراف والقسم الثالث في وجوه
استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان كان مستعملا فيما وضع له في اصطلاح
التخاطب او كان مستعملا في غيره الاول الحقيقة والثاني المجاز وكل منهما ان كان ظاهر المراد فصريح والا فكناية ويتميزان
من الظاهر واخواته بان الظهور فيهما بواسطة الاستعمال وفيها بمجرد ظهور المراد مع قطع النظر عن السوق لمعه او معه ومع
ان احتمال للتخصيص والتاويل والنسخ وعدمه واعلم ان الجمهور على ان اللفظ قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازا وكذا الا ان يكون
مشتركا فاخراجه عن وجوه الاستعمال اما لان مشايخنا لا يرون ذلك او لان عدليه مخصوصان بالوضع دون الاستعمال
هذا ايضا مخالف للمشهور ولا شناعة فيه وهو ظاهر والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد وهي اربعة ايضا
الاستدلال بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه هذه الوجوه هي وجوه كيفية الاستدلال وهي العبارة ونحوها والاقسام
هي الدال بالعبارة فالمستدل عليه ان كان منطوقا للنظم فان كان مقصودا اصليا فالنظم دال بالعبارة والا فالدال بالاشارة
وان لم يكن منطوقا فان كان مفهوما لاجل اشتراك العلة التي في المنصوص فهو الدال بالدلالة وان كان لاجل انه يتوقف
تصحيح المنطوق عليه فالدال بالاقتضاء وسيجيء تفصيله ان شاء الله تعالى في موضعه واعلم ان الحصر استقرائي وقسم الشافعية
الدلالة اللفظية الى دلالة منطوق وهو الدلالة في محل النطق على حكم المذكور ودلالة مفهوم وهو ضد المنطوق وهو قسمان
المفهوم الموافق وهو الدلالة على الحكم المذكور في غير محل النطق والمفهوم المخالف وهو الدلالة على ضد حكم المذكور في غير محل
النطق والمنطوق صريح الدلالة وهو مطابقة او تضمنا وغير صريح وهو الدال على اللازم وهو منقسم الى مقصود من اللفظ وهو اقتضاء
وايماء وهو قرانه بما لو لم يكن هو علة كان بعيدا كما في قصة الاعرابي في الصوم وغير مقصود وهو الاشارة ودقيق
دلالة الاشارة كدلالة قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر على الاصباح
جنبا وقسموا في مقابلة التقسيم الى الظاهر والنص بان اللفظ ظاهر ان كان له دلالة ظنية عن وضع او عرف
والنص هو الدال على المعنى المراد بحيث لا يحتمل غيره ويطلقون المحكم بحيث يعمهما وهو ما استقام نظمه للافادة
ومأول وهو المصروف عن الظاهر ومجمل وهو الذي عندنا والمتشابه عندهم واعلم ان النص قد يطلق عندنا بالمعنى
الدليل السمعي والمفسر على ما بين بدليل قطعي ان كان فيه خفاء والمأول على ما ازيل خفاؤه بظني ولعدم معرفة
هذه الاقسام قسم خامس [illegible] اخر خامس الابحاث المذكورة الاربعة يشمل الكل من الاقسام المذكورة سابقا
انى كشف

وهو اربعة ايضا اى هذا البحث متعلق بامور اربعة الاول معرفة مواضعها اى معانيها الاصلية ومعرفة ترتيبها اى
تمييز الراجح من المرجوح عند التعارض ومعرفة معانيها التي تستعمل النظم فيها سواء كانت هي الاصلية او لا فان
كان غيرها فيقع الاطلاع على المعاني الاصلية فان الاقرب اليها بعيدة ومعرفة احكامها اى البحث عن ان الحكم الثابت
بها قطعي او ظني دنياوي او دينوي مثلا فهذا البحث تبيين الطريق عن البحث عن الاقسام السابقة قال المص فصل اى بحث
الاقسام الثمانية وهو كلام ماول او يحتاج الى كلمة تبارك وتعالى احتياج اما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى على الانفراد
قال المص التعيين ذكر لفظ كل في الحد فانه يبطل العرض وانما استعمله ائمة بلا دليل واعتذر عنه بان الشارح في منقول
الى اصطلاح اهل المنطق وانت تعلم ما فيه وقال ان كلمة كل في التحديد ليس متمشيا على الاصطلاح بل بين ان التعريف
الحقيقي انما المقصود به استحصال المجهول والمجهول ههنا ماهية الخاص وما به يستحضر انما هو الافراد والمفهوم لفظ موضوع
الخ وهي لا يصلح مستحضرا لانها امور جزئية ولا يفهم ان التعريف انما يفيد حصول المعرف بحصول مفهوم آخر
المأخوذ في جانب الحد امور متعددة فيلزم ان يكون التعريفات متعددة والتعريف اللفظي ايضا غير مستقيم قال
مفاد استحصال المعلوم نفسه بواسطة لفظ اشهر وانما يستحضر ههنا الافراد ومفاد التصديق وهو غير صحيح البتة
ثم لقائل ان يقول عدم الالتفات الى الاعراض غرض المنطقي معرفة الماهيات بالنظر فالمعرف والمعرف لا يكونان الا
كليا لان الماهية الجزئية لا تكتسب وغرض الشارح بيان معاني الالفاظ فلذلك يجوز ان يكون قبيل الحقيقة ولعده والقوم يجوز
ان تقبل العضو [illegible] بلا يجري فيه الدور حتى لو عكس صح لان هذا الحد حكم في الحقيقة لتصور اذ
بيان الصفات الضابطة لجميع افراده الى النفع عن غيرها واذا عرفت هذا ان اللام في الخاص للاستغراق فذكر كلمة كل ضرور
لان معنى المعرف ما استغرق كل لفظ وان كانت للجنس فذكر كل مسامحة لان معنى الخاص الجامع المانع يفهم منه حتى يصير
تقدير الكلام المعنى الخاص مجموعه كل لفظ لان المقصود الحمل والصدق فقط لان المقام مقام بيان المعنى مع كونه مشعرا
بان التعريف اللفظي من المطالب التصديقية وان لا تعريف حقيقيا وقد صرح به في آخر كلامه لا يدفع الغرام الاعجاب
فانه قد يشتمل على التسامح البائع ثم ان الاستغراق غير صحيح لانه يلزم ان كل فرد من الخاص كل فرد من لفظ كذا ولا يخفى
بطلانه والاقرب ان العبارة على القلب انظاهر المعنى ان كل لفظ كذا انه خاص والمقصود بيان العنوان هو مفهوم
الخاص والمشهور في تعريفه ما وضع لمعنى غير مستغرق بكثير من غير محصور مشترك في مفهوم او ما يؤدي مؤداه وقيد
المص المعنى بالمعلومية فالظاهر انه اراد ان الخاص ما يباين المشكل والمجمل وما ناسبه التفريع ولا يوجد في كلام المشايخ
ما ينفيه لكن المشهور بين المتأخرين منها ان الخاص غير مباين في شرح التعريف المذكور بان الوضع اعم من الشخصي و
النوعي الشامل لوضع المجاز والمعلوم ما من شأنه ان يعلم بمجرد الوضع فخرج المجمل لان المعلومية فيه بقرينة و
المشترك لان وضعه لكل من المقصود منه الابهام هذا ان كان الواضع هو الله تعالى كما هو المذهب وان كان

الواضع متعددا

معلوم

بحث الخاص

الوضع هو المذكور متعدد فكذلك لان تعدد الوضع قد اوقع الابهام لكنه غير قصدي ولهذا لم يبق اسم
الفاعل خارجا لان فيه وضعا نوعيا وهو لا يفيد المعلومية وعلى هذا فتسمية المجاز خاصا على سبيل التشبيه
ولا يذهب عليك ان ذلك مع كونه مبنيا على غير التحقيق من القول بالوضع في المجاز والمكان هو المشهور عنهم
يرد عليه اولا ان المتبادر من الوضع هو الذي يفهم المعنى بمجرده وثانيا وضع اسماء الفاعل والمفعول كذلك
وثالثا ان المشترك يفهم منه المعنى بمجرد الوضع لكن لا يعلم المراد ولعل المراد بالمعلومية معلومية المعنى المراد
فالاصح ان يقال ان الوضع هو المتعارف والموضوع انما يكون خاصا عند عروض هذه الحيثية وهي
كون الموضوع له معلوما عند الاطلاق فالمشترك خاص عند تعين المراد وعند عدمه المشترك ليس كذلك
وقيد الانفراد لاخراج العام فان اريد عدم الاستغراق فيكون موافقا لما عليه الجمهور وان اريد
عدم الانتظام لكثرة غير محصورة فيخرج عنه الجمع المنكر وهو الاحق لكلام المصنف والاول اظهر لان
مخالفة الاصطلاح بدون باعث غير مرضي ثم ان احكام العام لا تصدق على الجمع المنكر والا لصدقت
عليه احكام الخصوص ثم اعتبار الوضع في الخاص والعام ليس على ما ينبغي فان الاحكام المذكورة فيهما
دائرة على كون المعنى مستغرقا او غير مستغرق ولذا اكثر بحث ان المجاز يعم فالاظهر ان يقال ان
الخاص ما دل على معنى منفرد والعام ما دل على الاستغراق وهو الحق بالمباحث المتعلقة بهما فافهم
وهو اما ان يكون خاصا خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين فهو من قبيل سلام عليك
وقد يقال الخصوص بمعنى الخاص والاضافة بيانية كالانسان ورجل وزيد كل شيء يتعدد مما له
تفاوتات في الاغراض المطلوبة فهما جنسان وان يغرض فيهما تفاوت فهو نوع والعين هو الشخص
والاوضح ان الجنس ما تحته اصناف متفاوتة الاغراض تفاوتا فاحشا والنوع ما تحته افراد متقاربة الشيخ وحكمه انه
يتناول المخصوص قطعا ولا يحتمل البيان لكونه بينا والحيثية ماخوذة في هذا الحكم فلا يضره عدم القطعية عند عروض
الاشكال او الاجمال ولا تحتاج اليها على ما ذكرناه من قبل من معنى الخاص والقطعية قد يراد بها ما لا يحتمل النقيض
وهو ليست بمرادة ههنا وقد يراد بها العلم العادي وهو المراد وقد يفسر بما لازمه وهو ان لا يكون احتمال النقيض
ناشيا عن دليل فالحاصل ان المتكلم اذا نطق به من حيث هو هو يفهم ان مراده هذا بلا شائبة تردد حتى
لو اراد غيره احمله السامع على غيره نسب عند اهل المحاورة الى الخطاء واذ قد اشترط المعلومية فلا يحتمل
البيان بيان التفسير وان كان الخاص ما وضع لمعنى منفرد فالحكم انه تام لان الخاص اذا صدر عن متكلم
من غير سهو ولا قرينة صارفة عن ارادة الموضوع له فهو متناول المدلول قطعا واحتمال المجاز لا عن دليل فمجرده
غير ضار فان العلم العادي من قول القائل زيد قائم حاصل لكل احد لا يقال ان المشترك على مذهب التحقيق

لا يجوز ارادة معانيه ح لابد من اقامة القرينة على التعيين فاذا قامت فقد تعين المراد فهو قطعي فيه فالخاص
المشترك متساويان فانه عند قرينة المجاز لا يكون قطعيا وكذا المشترك عند عدم القرينة لا يكون
قطعي لانه ظاهر ان القطعية ثابتة في المشترك من خارج والظاهر ان القرينة قد تكون غير قطعية بخلاف
فانه بمجرده يفيد علم المهم قطعا او علما عاديا اي علما لو كان مراد المتكلم غيره لنسب اهل اللغة وزره الى التخطئة
تامل جدا وخالف فيه مشايخ سمرقند ونسب الى بعض اصحاب الشافعي ولا يوجد في كتبهم بل انما يوجد
الاول فلا يجوز الحاق التعديل بامر الركوع والسجود على سبيل الفرض وتفصيله انه قال ابو يوسف والشافعي وغيرهما من العلماء
ان التعديل فرض في الصلوة حتى لو تركه لا يجزي بما اتى به فلا يسقط فرض الصلوة واستدلوا عليه بما رواه الشيخان
عن ابي هريرة ان رجلا دخل المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس في ناحية المسجد فصلى ثم جاء
فسلم عليه فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليك السلام ارجع فصل فانك لم تصل فرجع فصلى ثم جاء
فسلم فقال وعليك السلام ارجع فصل فانك لم تصل فقال في الثالثة او في التي بعدها علمني يا رسول الله فقال
اذا قمت الى الصلوة فاسبغ الوضوء ثم استقبل القبلة فكبر ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن
راكعا ثم ارفع حتى تستوي قائما ثم اسجد حتى تطمئن ساجدا ثم ارفع حتى تطمئن جالسا وفي رواية ثم ارفع حتى
تستوي قائما ثم افعل في صلوتك كلها ونحن نقول ان الطمانينة لما اطالتهما كاطالة القراءة فيهما تتحققان
بدونها فهذا الاشتراط ان كان بيانا لذلك الامر الوارد في قوله تعالى اركعوا واسجدوا فغير صحيح لانهما بينان وان
كان تغييرا على سبيل البيان او النسخ للاطلاق فلا يجوز لانه تغيير القطعي بالظني وهو خبر الواحد وعلى هذا
بطل ايجاب الفاتحة على سبيل الفرض لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب اخرجه
الشيخان لانه بيان او تغيير لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكذلك امر القومة والجلسة بعد الركوع
والسجدتين فانهما فرضان عندهما مستدلين بما رواه اصحاب السنن الاربع وغيرهم لا تجزي صلوة لا يقيم
الرجل فيها ظهره في الركوع والسجود وقد يناقش بان المراد لا صلوة كاملة والذي يدل عليه ما روي في هذا الحديث
ما انتقصت من هذا شيئا فقد انتقصت من صلوتك زاده الترمذي وغيره وفي الهداية ان الصلوة الا
ليست صلوة وقال البعض ان وصفها بالنقصان يوجب صحة الاصل والا فالاصح ان يقيل بالانعدام وقد يوجه
بانه لو كان مبطلا لمنعه في اول الامر فلا بد من الحمل على الوجوب المقتضي تركه الى الاثم وليس بركن في الصلوة
وايضا انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لم يأمره بالاعادة بعد التعليم والكل ضعيف فان تسمية الصلوة على
سبيل المثال كله وهو راجح وان تقاعص في التعديم يستعمل في الباطل ايضا وعدم الامر غير معلوم ثم التعليم بعد
الحكم بانك لم تصل امر دائم عامد الكم ايضا فان الاعادة واجبة على كل ثم العهدة اذ سقطت في الوجه
فقد

ويجب الاعادة

وجوب الاعادة واداء الشيخ وجوبا استقلالا غير معقول والجواب ان التعديل اذ قد وجب موجبا تركه الاثم
فلا بد من الجبر ولا يمكن الانفراد اقتصر الله تعم باعادة اصل الصلوة وعلى هذا فينبغي ان يجب بعد انقضاء الوقت
لان حكمة الجبر موجودة وههنا بحث لان الصلوة المامور بها مجمل وعندنا يجوز بيانه باخبار الاحاد فلتكن هذه الاخبار
بيانا لها ولا تخرج القطعي بالبيان بالظني عن القطعية عندنا في كون بيان المتغير والتبديل بالقطع او بالظن
ان البيان حصل بمجموع القطع والظني وحصل بهذا البيان لغرائمهما وهو غرائم وقد يجاب بانا اجمعنا
على انه من لواحقهما قياسا على حالة القيام والقرءة اذ زيادة من جنس المزيد عليه فلا يجوز جعله ركنا او يجعل
مبينا للمجمل الكتاب وهو السمع والانحناء من جرح فان من الجائز ان يكون الركوع عبارة عن صد من الاستواء
وكذا السجود ركنا وذلك يمكن ان يثبت بتبيين المجمل واما الاجماع على كونه من اللواحق ان اريد ان قدر
زائد على قدر الركنية يكمل بهو هو وان اريد انه نحو من انحاء الركوع ليس امرا مغايرا كالقرءة فهو حق لكن
هذا الاجماع غير مضر فانه من الجائز ان يكون ركنه مقدرة وعلى هذا اقل ما الي كه والقومة والجلسة هذا
الاعتدار ان صح فلا يستقيم في القومة والجلسة لانهما امران متغايران للركوع والسجود نعم ان ثبت الترك
احيانا او عدم التعرض لمن ترك لتم المقصود هذا ولعل الله تعالى يحدث بعد ذلك امرا ويبطل شرطا لولا
والترتيب والتسمية والنية عندنا في اية الوضوء قال جل وعلا يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فالغسل والمسح والواو
فاصل لمطلق الجمع فاذا قال هذه الامور في الركنية للطهارة والمسح للصلوة زيادة فيسخ قطعي باخبار
الاحاد وتفصيل المقام ان الولاء شرط صحة الصلوة عند مالك بدليل المواظبة بلا ترك والترتيب شرط
مذهب الشافعي وقد روي في كتب الاصول لا تقبل الله صلوة امرء الا ان يضع الطهور مواضعه فيغسل
وجهه ثم يديه وقد يستدل من قبله بحرف الفاء في الاية الكريمة وهو ضعيف والتسمية مذهب مالك لقوله صلى الله عليه وسلم
لا صلوة لمن لا وضوء له ولا وضوء لمن لا اسم رواه احمد وابو داود والحاكم عن ابي هريرة ورواه
احمد والترمذي وابن ماجة عن سعيد ابن زيد وقال البخاري احسن الاحاديث في هذا الباب حديث سعيد بن زيد
وقال اسحق اصح الاحاديث ههنا حديثه لكنه اي في سنن العادة والنية مذهب الشافعي لكونها عبادة
وهي بالنية قال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم انما الاعمال بالنيات اخرجه الشيخان ولفظه مختلف
وعندنا كل ذلك سنة مكملة للفرض وههنا ابحاث الاول ان هذا انما يصح على تقدير المفهوم المخالف
وهو منتف عندنا والجواب ان الاية الكريمة منادية على ان الغسل والمسح يكفي لاداء الصلوة والاشتراط
مبطل بالاحاد وفيه ان الاية ليس الشروط وهو لا ما مع ان يكون شرط كطهارة المكان والثياب

والبدل وبخلاف قولهم والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء لانه جعل موجب الطلاق هذا المقدار
للتربص فلا يراد عليه الا بالقطعي والجواب عنه انه جعل شرط القيام الى الصلوة هذين الفعلين
مطلقين فيفيد شرطيتهما بعدم النية وذكر اسم البدل في الطرف فهم والثاني ان المواظبة
لاتدل على الوجوب بل غايتها السنة كيف وقد ثبت المواظبة على اعتكاف العشر الاخير والطل انه
ذكر اسم البدل والسنة مع ان الكل سنة لا واجب ان المواظبة مع الانكار على التارك دليل الوجوب والطون
انه قد ذكره بعض الثقات الا انه مخالف لما هو المشهور والثالث ان حديث النية لا يدل على
الوجوب اصلا فان ماله ان حسن الافعال وشرفها متعلقان بحسن النية وشرفها
قال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم انما الاعمال بالنيات وانما لامرئ ما نوى
فمن كانت هجرته الى الله والى رسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كانت الى دنيا يصيبها
او امراة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه رواه الشيخان وهو صريح فيما ذكر فليجز ان يكون الوضوء
كغسل الثوب [illegible] اعلم ايها الحريص على تفحص تمحص الاسرار الالهية انه صلى الله عليه
وعلى اله وسلم اعاد الى الله ورسوله مع انه مقام الاضمار وذكر في قوله الى ما هاجر اليه اشارة
الى ان ذكر الله وذكر رسوله سيد المرسلين احق بان يعاد والادب في ان يذكر الله
ورسوله على حدة لئلا يوهم التساوي والدنيا وما فيها احقر بان ينكر ولا يذكر الا اذا دعت
الحاجة فيكتفي بما يعود اليه والرابع ان الوضوء مامور به وقد قال جل وعلى وما امروا الا ليعبدوا
الله مخلصين [illegible] القول ان اجزاء الوضوء ليست من اقامة الصلوة وليس عبادة محضة والظاهر
انه الا انه في العبادة والوضوء عند نا كذلك فانه بالنية عبادة وبدونها كتطهير الثوب لا يقع عبادة
ويصلح ان يكون مفتاحا للصلوة غير مستند الى دليل فان امر الوضوء امر اتى به البتة وكل ما مور به ليست
بالكريمة وما ذكر تفسير بالراي كيف وان اداء العادة لم يقع مقيدة بالنية وانما ثبت ذلك الكريمة
دائما لها فلكون الوضوء مثلها كان هو مذهب غيرنا الا ان تلك الكريمة عام مخصوص وهو ظني
فلا يزاد به على القطعي الدال على اشتراط القيام بالغسل والمسح مطلقين والى ان حديث
النية مشهور به يراد فالاجدر ان يتكلم في الدلالة كما ذكرنا والسادس ما بالغ لا يوجب الترتيب وغيره مما
في الوضوء وهو شرط ما نعرف دين النبي الامين ولا يخفى عليك وهينة قال المصنف واه في بعض الامور لا يدل عليها في
الجمع والمسح وهذا دون غيره ثم ان هذه المقدمة ليست الطبيعة فلا يجوز ابطال ما نطق به الحديث وتسميع
ان الطهارة اقوى من غيرها ذلك انه ليس عبادة مقصودة يمكن ان يجب ستره فيه حتى يأثم بالترك بل لاجل الصلوة

[illegible]

الصلوة فالمحضة بعضها ومواضع لا تصح الصلوة الا فانه يجوز ان يكون مع كونه شرطا عبادة محضة حتى ان المحل
مما اعتبر فيه اثم ومن استنجى بالماء سن ولم يدل ذلك على بطلانه وقد اباه الشرع فيجب الاذعان به والى هل الكلام
ان الصلوة شرطها عبادة او تارك شيء منها ولكن الشرطية تثبت باختيار رجلا في الصلوة وهذا امر
معقول والنصوص منادية عليه ومع ذلك فهو معكوس بالتيمم والقول بان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب
فكان طهوريته مشروطة بالنية تشويه كدر بان الله المسلم سوى الماء فزيل لما افيد الزوال من الاجرام
فلا وجه لاشتراط النية واما رفعه الاحداث بالطبع فمما لا شاهد عليه فلكن هو والتراب على السواء مع ان
الاحاديث والاية في التيمم عرية عن التصريح بالنية ثم انه لا دليل على وجوب شيء في التيمم مما الصادر في الوضوء
وكذا القول بان الكريمة في التيمم وقعت بلفظ تيمموا اي اقصدوا والقصد هو النية ومواضع كما سبق
فان القصد الى التقرب من الله غير القصد المطلق ولهذا لزوا لم يالوا السعي ان كرد الثالث ما ذكره
صاحب الكشف ان الاحاديث شطرية الثبوت والدلالة ومثله لا يثبت الا الندب يقول صلى الله عليه واله
وسلم انما الاعمال بالنية دلالته على وجوب النية فقد عرفت حالها واما التسمية فمعارض بقوله
صلى الله عليه وسلم من توضأ وذكر اسم الله فانه يطهر جسده كله ومن توضأ فلم يذكر اسم الله لم يطهر
الا موضع الوضوء رواه الدارقطني وفيه نظر اولا لما سمعت ان وجوب النية بالكتاب فلا يحتاج
اصل المطلوب ان يفي بما ذكره وثانيا ان هذا الحديث لا يعارض في طهور وجوب التسمية
على علم بخلاف هذا الحديث وتفصيله ان الحدث نجاسة غير مرئية في البدن كله كالنجس كالحائض رفعها
بامرار الماء في المواضع المخصوصة والمسح لدفع الحرج فاشار صلى الله عليه وسلم ان الوضوء مع
ذكر الله تعالى رفع النجاسة وبدونه انما يطهر ما مر عليه الماء كما وقع في بعض الطرق ولا يرفع النجاسة
التي حدثت من الحدث فان كان على المواضع نجاسة حقيقية فالامر ظاهر والا فهو كناية عن الصفاء
بالسالان هذا الحديث يروى عن الاعمش يحيى بن هاشم وهو متروك ذكره الشيخ الكامل ابن همام في
شرح الهداية ولله در تحصيل ما ذكره رحمه الله مفصلا في هذا الموضع فانه يعطيك كثيرا فاسمع ان صاحب
الهداية صحح استحباب التسمية وقال رحمه الله لعله لضعف في احاديث الباب وذلك لانه وقع فيها
انه سلم على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو يتوضأ فلم يرد عليه فلما فرغ قال انه لم يمنعني ان
ارد عليك السلام الا اني كنت على غير وضوء رواه ابو داود ومثله احاديث كثيرة من طرق مختلفة
فيه ان كراهة ذكر الله يكون من شيمات الوضوء لا يستلزم كراهة حصول شرعا من ذكر الله مكملا له وقيل ان
امير المؤمنين عثمان وعليا رضي الله تعالى عنهما في حكاية الوضوء لم يذكراه فلا يدل على عدم الوجوب

فانهما انما حكيا افعال الوضوء والتسمية ذكر يفتتح به والتسمية امر عادي ما عليه اشتهار الافتتاح بها من السلف
والخلف بما اشتهر كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اقطع وفي رواية اجذم وفي رواية الابتداء ب
بسم الله الرحمن الرحيم رواه ابن ماجه وغيره وكيف ولم ينقلا التخليل والسواك وهو من سنن الوضوء
وبعض من حكى لم يحك غسل اليدين اولا ولم يفصح ذلك في نبوته واذا سلم التسمية عن المعارض صح
حجيته فما وجه العدول الى نفي الكمال وترك ظاهره من الوجوب واما ما حسنه الترمذي من انه صلى الله
عليه وعلى آله وسلم قال اذا قمت الى الصلوة فتوضأ كما امرك الله وفي لفظ انها لا تتم صلوة احدكم
حتى يسبغ الوضوء كما امره ثم يغسل وجهه ويديه الى المرفقين ويمسح رأسه ورجليه الى الكعبين ثم يكبر الله
ويحمده ولم يذكر فيه تسمية في مقام البيان فهو اعل ابن القطان بان يحيى بن علي بن خلاد لا يعرف
بل لا يعرف له حال والصواب ان عدم الذكر لا يدل على العدم واما حديث الموالاة فلما ذكر ناسخ قبل
اما خبر الترتيب فمعارض بما روي انه عليه السلام وعلى آله السلام نسي مسح الراس في وضوئه فذكر فمسح ببلل
كفه بعد فراغه وهذا ان صح فله وجه ولا جدا ان يناقش بان حالة النسيان عن حالة التذكر فلا يقاس احدهما
على الآخر ولعله دليل فانه يذكر في اوان الاستدراك فقد ظهر بما ذكرنا ان الدليل ان دل على الوجوب
في الوضوء فتعليم النبي ويعلم انه لا بد ان يريد بظني الدلالة اسنادها وعدم تمامها بالاشتراك او
ظهوره في الوصف وغيرهما والاقل ظنية لا ينافي الوجوب غاية الامر ان الوجوب في ظني وهو غير عار
فتامل والله اعلم اقول ان الواجب في عهده صلى الله عليه وآله وسلم كان معروضا ولم يظهر في عهده
الاحاديث وما سمع التعديل والقاعدة مما يدل على الوجوب افادت الفرضية لكن لاجل الظنية الحقت
الا ان لم يحكم بها بعض المكملات بدون الافتراض انما هو لعدم الاطلاع على ما هو حقيقة الحال في الصلوة
والوضوء والله اعلم قوله ويبطل اشتراط الطهارة في آية الطواف قال جل وعلا وليطوفوا بالبيت
العتيق كما شرطها الشافعي بقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا لا يطوفن بهذا البيت محدث ولا عريان
هكذا في بعض كتب الاصول وبما رواه الترمذي الطواف حول البيت مثل الصلوة الا انكم لا تتكلمون فيه
فمن يتكلم فيه فلا يتكلم الا بخير وجماعة وقفوه على ابن عباس وهو زيادة على القطعي بالظني مع ان الحديث
الثاني لا يدل على اشتراط الطهارة فان وجه الشبه لا يلزم كل الامر المشبه وعنه ولكن لا يخفى ظهوره فيه و
ان يكون
قد عرفت ما فيه وبينهما بحث وهو ان الحديث الاول لا يدل الا على التحريم واما نفي الاجزاء فكلا و
لا ملازمة كما في الطلاق في الحيض وامثاله عندنا ولهذا اي يبطل القسم التأويل للقروء بالاطهار في آية
التربص وللزوم والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء كما ادله ... لانه يبطل العمل بالخاص الذي

بالخاص الذي هو ثلثة في كمية فانه ينقص عدد الطهر ان حسب الطهر الذي فيه الطلاق ويزداد ان لم يحتسب فان قصدوا
الرد على الشافعي فلا نم طهر لانه يحتسب وعلى هذا فلا وجه ان تقتصر على حديث الانتقاض والازدياد عليه النقض
بالطلاق الواقع في الحيض والجواب بالجواب والقول بان الطلاق فيه غير مشروع فلا حجر لشان الشارع ان تبين
حال ما تقرر بنصه غير مجد الا على طور من لا يرى الوقوع ولا وجوب العدة ان لم يراجع فان تعلق المسببات بالاسباب
لابد من ان يبينه الشارع ولذلك ترى كيف ابان حال الطهارة والكفارات ونحوها والاظهر ان يقال ان اجماع
الثلثة وراءها وقع فيه احداث قول ثالث لان من قال بان العدة هي الحيض لم يحتسب ما وقع فيه كما هو راي الخلفاء
الراشدين والعبادلة وغيرهم من اكابر الصحابة والتابعين ومن قال بالطهر يحتسبه كما يروى عن ام المؤمنين
عائشة وابن عمر وزيد بن ثابت والف يوافقه طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان رواه ابو داود والترمذي
وغيرهما وقد استدل الشافعي الى عمومه نكح العبد امرأتين وتطلق تطليقتين وتعتد الامة حيضتين فان لم تكن تحيض فشهرين
او شهرا ونصفا والامة على نصف الحرة بالاجماع والحق ان الآية في عدة المطلقة في الطهر وحكم غيرها ثابت بدليل
آخر بلا دليل معمول عليه فان اللفظ عام للطلاق فاستقر وتحليلة الزوج الثاني بحديث العسيلة لا بقوله حتى تنكح
زوجا غيره جواب عما قال محمد والشافعي وتفصيله انهما ذهبا الى ان المطلقة بواحدة او ثنتين اذا تزوجت بعد
انقضاء ايام التربص حالها حالها قبل التزوج فتعود بما بقي من الطلقات وهو الذي يراه امير المؤمنين عمر وعلي رضي الله
عنهما وغيرهما من الصحابة فلا يهدم الزوج الثاني دون الثلث ومبناه على ان الزوج الثاني لا يثبت حلا جديدا وانما
الحل الحل السابق قال تعم واحل لكم ما وراء ذلكم وقال ابو حنيفة وابو يوسف يهدمها دون الثلث ايضا وهو
الذي يراه ابن مسعود وابن عباس رضي الله تعم عنهم كما رواه ابو حنيفة باسناده فعندهما الزوج الثاني يثبت الحل
الجديد في المطلقة ثلثا فتعود عليها بثلث تطليقات واذا يهدم وهي اقوى في التحريم فاثبت حلا جديدا فبالاجدر
ان يكمل ما دونها لان ما يصلح سببا لاصل الشيء يصلح سببا لوصفه فيرد عليهما من قبل محمد والشافعي ان قوله تعم
فان طلقها فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره انما يدل على انتهاء الحرمة الثابتة بالمحرمات الثلث بالزوج فهو غاية لهذه الحرمة
والحرمة بما دونها فلا عين ولا اثر لها في الانتهاء به فيبقى على ما كانت من قبل ثم مدلول الآية ومؤداه ان ضد المنتهي
يثبت عند وجود الغاية وهو الحل واما ثبوته بوصف الجديد فكلا فهو شيء فقد ترك العمل بالخاص الذي هو كلمة
حتى واعتذر عنه بوجهين الاول المذكور في المتن وهو ان اثبات الحل الجديد بحديث العسيلة وهو مشهور فزاد
على الكتاب كما هو المذهب وتفصيله انه روى الصحاح عن ام المؤمنين عائشة رضي الله تعم عنها انه صلى الله
عليه وعلى آله وسلم سئل عن رجل طلق زوجته ثلثا فتزوجت زوجا غيره فدخل بها ثم طلقها قبل ان يواقعها
المحل لزوجها الاول قال لا حتى يذوق الآخر من عسيلتها ما ذاق الاول وورد في الصحاح الا صحيح ابي داود عنها

الثلث

٢ الانتهاء

٣ الكتاب

جاءت امرأة رفاعة القرظي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت كنت عند رفاعة القرظي فطلقني فبتّ طلاقي

فتزوجت بعده بعبد الرحمن بن الزبير بفتح الزاي وانما معه مثل هدبة الثوب فتبسم صلى الله عليه وسلم وقال

اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك وهذا الحديث الفاظ مختلفة

ذكرها الشيخ كمال الدين ابن همام في فتح القدير شرح الهداية ووجه الدلالة ان العود هو الرجوع الى

الاولى وهي الحل وهو حادث فلا بد له من سبب وليس الا الزوج فيكون حينئذ السبب جديدا فتنهدم

اويقال ان العود هو الوجود بعد العدم لانها لو كانت باقية ثم ظهرت بارتفاع المانع فهو تبين لا عود

باقية فانه ظاهر ان العود يصح قبل الزوج فان من الظاهر جدا صحة اتريدين ان تعودي الى فلان وسيله

ان القضاء العدة فيما دون الثلث قد افضى الى الحرمة البتة فليس له ان يباشرها البتة وقبلها كان ذلك فقد صح الرجوع

الى الحالة الاولى الدائمة مشروطا بالنكاح وكذا الثلث فان النكاح قد حرم وكانت حلالا فالحالة الاولى منتفية و

عادت بعد الزوج ولا دلالة اصلا على الجديد مع ان الاصلح ان المطلقات حلال للزوج الاول على نسق واحد الا ان المانع

قد طرء كالاحرام على مذهب مشايخنا براءة وكون الاخت والحرة تحته مثلا الا ان بعضها مرتفع بالوقاع الصحيح وبعضها

ليس كذلك لكنا نسلم ان الشرع دلنا على ان لا زيادة على الثلث والمطلقة بلنا قد ورد النص فيها انه بعد الزوج ثبت الزيادة

ولا غير وما وقع من قبل ولم يدلنا على ان ما دون الثلث كذلك فينبغي على ما كان ومع ذلك فلا بد بقول اعاظم

الصحابة كما رواه البيهقي بسنده وقد صرح ما اوجب ان يمنع بعد تسليم دلالة العود على ما ادعوه ان هدم الثلث

للاستيفاء لتكميل ما دونها فان من الجائز ان اثره في الهدم فقط لا التكميل وان فيه ان نهاية الطلاق الثلث

مع ان رجع الطلاق فيعود الى ما عليه وما دون الثلث لم يحل وما عاد الى ما عليه وما ذكر من ان الشيء اذا صار

سببا للاصل الشيء فسببيته للتكميل اولى ليس من المستبين فتامل ثم بعد الحق والتي لقائل ان يقول ان الكريمة

سلبت الحل الى الزوج فانتهت الحرمة البينة وهو امر حادث فلا بد من سبب كذلك مما بالهم يستبشرون بالحديث ودلالته

والقول بانه عندي في مجلس حسنا لا يخفى عليك ما فيه والثاني هو الذي اورده المصنف في السراج من قوله صلى الله

وعلى اله وسلم لعن الله المحلل والمحلل له رواه الترمذي والنسائي ورواه ثقات ابن ماجه الخ سماه محللا

وهو المثبت للحل وهو الحل لا لكن زيادته على ما قال ابن همام ان الاثبات يتحقق اذا وجد بعد الزوال والكامل

اصلا وان لوحظ فيه فنقول ان المحلل الا ما يوجد بعده الحل ولا شبهة في ان الحل لم يكن بعوله حل ولا فوجد

محلل والادعاء بان المحلل ليس الا ما بعد الحل الجديد لا يقبله فانه مجرد دعوى بلا شاهدة فالاظهر ما قال

محمد والشافعي والنعم ما قال صاحب الاسرار مسئلة يخالف فيها كبار الصحابة يصعب الخروج منها ولقد اكثروا

في هذه المسئلة ولم اتفقه بما يروي الظمآن في الهجرة واعلم انا لو قلت بمثل ما قال ابو حنيفة لا يرد على المسئلة

الاظهر

الاصولية شيء بان يقال ان كلمة حتى دلت على الانتهاء مطلقة وهو كذلك ثم ان الزوج فيه هم
الثلث فيها ان يكمل ما دونها اجدر وليس فيه ترك العمل بالخاص اصلا فافهم
لبطلان العصمة عن المسروق بقوله تعالى جزاء لا بقوله تعالى فاقطعوا قال الشافعي ان السارق اذا
قطع يده يضمن وقال ابو حنيفة لا يضمن لان المال كان معصوما وبالسرقة المتصلة بالقطع
زال عنه العصمة فلا يضمن لانه اخذ مالا غير معصوم فاستقبض اصل المسئلة بان فيه ترك العمل بالخاص
فان القطع خاص في الاباحة ولا يدل على بطلان العصمة بل فيه اعتبارها فان القطع كان بها ولا يخفى
ان مضمون الاية وجوب القطع وهو كذلك واما زوال العصمة فهو امر آخر ليس مفيدا
للقطع اصلا فلا ترك للخاص اصلا كيف ان مضمون الاية ثابت ووجب الضمان ايضا
ولم يخرج بعدم التضمين عن ما يقتضيه فانه وجوب القطع جزاء السرقة وهو باق على حاله ولو قيل
بان المالك لو قال قبل القطع اضمنه لم يقطع عندنا وهو ترك العمل بالخاص لكان اوجه ولنرجع
الى شرح المسئلة فاستمع انه يرد علينا ان السرقة اعتداء والاعتداء ملزوم الضمان والقطع
لا ينافيه وقلنا في ذلك ان قوله تعالى جزاء بما كسبا فان الله تعالى جعل القطع جزاء فعله والجزاء المطلق
اسم لما يجب حقا لله تعالى بمقابلة فعل العبد وما فعله ليس الا السرقة فيكون جنايته على حق الله تعالى
فلم يبق حق العبد فيه فتحولت العصمة الى الله تعالى فلا يجب الضمان وانت تعلم ما فيه فان فعل العبد هو
السرقة وهي حرام لعينها ومستوجب لايجاب الجزاء واما الضمان فجزاء المحل فلا يسقط الا باداء المحل
والقول بان هذا الجزاء جزاء جميع ما كسب فلا بد من ان يكون حق الله تعالى فلا يبقى فيه حق للعبد والا لكان
جزاء لمجموع الحقين غير وارد اولا لانا لا نسلم ان الجزاء ربما يكون في حق الله تعالى فقط وثانيا فلانا نسلمه
لكن انما الجزاء بالكسب الذي هو السرقة وهو حرام لعينها فيستحق الجزاء غاية الامر ان فيه هتك حرمة
حق العبد ايضا وليس جزاؤه الا الرد بالمثل او العين وهو ظاهر ثم ان الجزاء انما هو وجوب القطع
فينبغي ان يتحول عنده فلو لم يقطع ينبغي ان لا يجب الضمان وهو خلاف المذهب واما التحول عند وجود
القطع فكلا فلا يثبت اصلا واي حاصل من التحول ان ثبت فلما يثبت عند الوجوب لا عند
الوقوع فافهم واعلم انه روي عن محمد في المبسوط انما يسقط الضمان قضاء وتعذر الحكم بالمماثلة واما ديانة
فينبغي الضمان وفي الايضاح قال ابو حنيفة رحمه الله لا يحل للسارق الانتفاع به بوجه وقد فهم من هاتين
الروايتين ان المال على ملك المالك فان الثبوت في الديانة ليس الا الثبوت في الواقع
فح ينهدم اساس الدليل فان كون القطع جزاء يستدعي زوال ملك المالك في نفس الامر الله

وعلى الاول لا وجه للاقتصار بالضمان فيما بينه وبين الله تعالى وهل هو الا اثبات ما ليس في الواقع عنده
وهو عجيب وعلى الثاني ينهدم اساس الكلام وعلى هذا قياس الرواية الثانية ثم هذه
المسئلة ان تمت فلا تعارض عبارة قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم وقوله صلى الله تعالى وعلى اله وسلم وعلى اليد ما اخذت حتى ترد والاجماع على تضمين العدوان
الا ان يقال انها مخصوصة فانقلب الى الظنية ولا يخفى ما فيه فافهم والاشبه في اثبات ان ايقاع
الضمان ما ذكره في فتح القدير وهو ما رواه النسائي عنه صلى الله تعالى عليه وعلى اله وسلم لا يغرم صاحب
سرقة اذا اقيم عليه الحد ولفظ الدارقطني لا غرم على السارق بعد قطع يمينه وضعف بان فيه
سعد بن ابراهيم وهو مجهول وقيل انه الزهري قاضي المدينة هذا ان صح فلا ضعف هذا واما
انتفاء القطع بعد اختيار التضمين فلانه يتضمن رجوعه عن دعوى السرقة الى دعوى المال وانت
تعلم ما فيه فانه القائل مبناه ما مر من التنافي بين القطع والضمان فقد عرفت حاله والا فلا بد من
التبيين الاول ولذلك صح ايقاع الطلاق لا بعد الخلع ووجب مهر المثل بنفس العقد ولكان المهر
مقدرا شرعا مضافا الى العبد عملا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم وقوله تعالى
قد علمنا ما فرضنا عليهم اي لاجل ان الخاص قطعي الثبوت او لاجل وجوب العمل بالخاص كذا و
كذا الاول فتحريره انه تعالى جل وعلا الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان
ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا الا ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فان خفتم الا يقيما
حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله
فاولئك هم الظالمون فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فالفاء حرف خاص
في التعقيب عما وصلته وقد وصلت بالافتداء وان جعلت واصلة بقوله تعالى الطلاق مرتان
لزم العطف على البعيد بدون ضرورة ملجئة اليه مع ان قوله عز وعلا فان خفتم الاية بيان
ما قبل بان مدلوله بيان فعل الزوج وهو لا يتم بدون فعل ولم يذكره فهو الذي ذكر من قبل وهو
الطلاق فيندرج الخلع فيه فكانه قيل الطلاق المشروع قسمان مالي وغير مالي وحكم الثاني التسريح
او الامساك وحكم الاول التخلص فاخراج المعقب عن احد القسمين تقدم ههنا
انه قد قال الشيخ ابن همام ليست الفاء مفيدة للتعقيب فان طلقها الافتداء بل لتعقيب الطلاق
مرتان لانها بيان الثالثة ولكن الظاهر ان قوله عز وعلا الطلاق مرتان بيان حال الطلاق بغير مال
وقوله جل وعلا فان طلقها بيان حال الثالثة سواء كانت بمال او لا ولذا لم يكن الثالثة متوقفة

باذكره

في الخلع احترازا عما
حال الخلع ودلالة جل وعلا م

متفقة على تقدم الخلع وفعله يفهم من فعلها وهو قبوله الافتداء ولئن سلم ففيه شيء آخر وهو ان
مدخول الفاء هو الجملة الشرطية فالمعطوف عليه الجملة السابقة ولا خفاء في انه لا تعاقب بين
مضموني الجملتين وان سلم فلا يفيد المطلوب وح فالفاء فصيحة لبيان حال الطلقة الثالثة
واما انه هل يقع بعد الخلع اولا فلا تعرض فيه به فتدبر جدا والوجه الوجيه في بيان هذه المسئلة ما ذكره
ابن همام في فتح القدير وهو ما روي عن ابي يوسف باسناده في الامالي مرفوعا الى رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة وايضا فيه الاثر عن
ابن مسعود وعمران بن حصين وغيرهما وهو الذي يراه اكثر التابعين كشريح وطاوس والزهري
وغيرهم واحتج الشافعي ومن معه في هذه المسئلة بما روي عنه صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم المختلعة لا
يلحقها صريح الطلاق قال ابن همام لا اصل له ذكره سبط ابن الجوزي في ايثار الانصاف واما تحرير الثاني
فهو ان المفوضة وهي التي تزوجت بغير المهر يجب لها المهر بنفس العقد فلو مات عنها اخذت مهر
مثلها خلافا للشافعي لنا قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم والابتغاء بدل
او مفعول له والباء للالصاق فيكون الابتغاء وهو العقد ملصوقا بالمال فهذا اللصوق بالمقابلة
وهو منتف للاجماع على صحة التزوج بدونها وكذا الاداء فهو بالوجوب وهو المطلوب وفيه بحث
فان ظاهر الآية ان حكمه الاحلال للابتغاء بالمال او الاحلال الابتغاء به وهو ليس بمراد فهو مصروف
عن الظاهر فليكن ذكر المال خارجا مخرج العادة وهو الاظهر فان الظاهر ان الباء للمقابلة والقول
بان الباء للمقابلة عند فخر الاسلام باء الالصاق فيقتضي كون مدخولها مقابلا لمفعول الابتغاء كما في
اشتريت عبدا بدرهم فيقتضي وجوب مدخولها عند تملك المفعول وتملك البضع يحصل مقارنا
للعقد وفيه المطلوب انما يتم اذا لم يكن التقييد خارجا مخرج العادة على ان مفعول الابتغاء يجوز ان
يكون هو الوقاع فيكون المال واجبا عند حصوله والقول بان ابتغاء الوقاع هو العقد فيكون واجبا
في الذمة عند حصول الابتغاء غير مستقيم فانه ظاهر في قولنا اطلبوه بدرهم ان الدرهم انما يجب عند
حصول المطلوب ثم على التنزل نقول انه انما يتم اذا ثبت القول بالمفهوم المخالف وهو منتف
عندنا فيكون ح ثبوت حل تزوج المفوضة بالنصوص الدالة عليه من المطلقات او المقيدات
والقول بان المطلق يجب ان يحمل على المقيد كما هو مذهبنا ومذهب المخالف للاتحاد عن شيء فان
لقائل ان يقول ان وجوب الحمل ثم فانه انما يجب اذا لم يصح القرار بهما على مقتضاهما وهو ثم كلا
آية الوضوء والصلوة فان المطلق مصحح للاجزاء بدون القيد والتقييد ينافيه ولذلك سمع في [illegible]

النبي اذا وقع في التعادل الذي يتفقان على حالهما وهذا والكلام حق للجمهور لكنه اقرب لو تنزلنا
عن ذلك نقول ان امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه ووجه اله الكرام وعمر وابنه وزيدا يرون التاخر الى الوفاة
كما هو مذهب الشافعي وهم اعلى منزلة من ان يخالفوا مقتضى الكتاب وهل يجوزونه الا فسقا عليهما وضلالا لا ايمانا
فالوجه ان الاية اذا احتملت معنى لا يوجب المال بنفس العقد لو يوجب الحمل عليه بقول امير المؤمنين سيد الاصفياء
كرم الله وجهه ووجه اله الكرام فالوجه في اثبات هذا الفرع ما ذكره الشيخ ابن همام وهو ما رواه الترمذي والنسائي
وابو داود عن ابن مسعود قال في رجل تزوج امراة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق لها
الصداق كاملا وعليها العدة ولها الميراث فقال معقل بن سنان سمعت رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم
قضى في بروع بنت واشق بمثله قال البيهقي اسانيده صحاح والذي روي عن امير المؤمنين فلم يذهب نقدويه
وهو تحليف الراوي الا ابا بكر الصديق رضي الله تعالى عنه ولم يرد هذا الرجل ليحلفه لكنه لم يصح عنه كرم الله
وجهه ووجه اله الكرام ذلك وممن انكر ثبوتها عنه كرم الله وجهه ووجه اله الكرام المستدرك ويروى في كتب
اصولنا بالفاظ اخر التعويل على ائمة النقل واما تحرير الثالث وهو ان الله تعالى جل وعلا قال قد علمنا
ما فرضنا عليهم في الزوجات وهو المهر والفرض التقدير فيكون حقا معينا لا يجوز التجاوز عنه والتقدير
في جانب القلة والكثرة والثاني باطل لان الكثرة لا حد لها فيكون في جانب القلة وهو مجمل بينه الحديث عن
جابر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الا لا تزوج النساء الا الاولياء ولا تزوجن الا الاكفاء
ولا مهر اقل من عشرة رواه الدارقطني والبيهقي وقد تكلم فيه وروى الدارقطني عن امير المؤمنين علي
رضي الله تعالى عنه وعلى اله الكرام قال لا تقطع اليد في اقل من عشرة دراهم ولا يكون المهر اقل من
عشرة دراهم وقال محمد بلغنا ذلك عن امير المؤمنين كرم الله تعالى وجهه ووجه اله الكرام وابن
عمر وعامر وابراهيم رضوان الله تعالى عليهم ورواه باسناده الى جابر في شرح الطحاوي فقول الشافعي
ان كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا ترك العمل بهذا الخاص واعلم ان الاحاديث في المهر متعارضة ودفعها
ذكر في فتح القدير وفيه بحث لان الفرض ايضا خاص في الايجاب لان كتب اللغة تذكر من معاني الفرض الايجاب
وذكرها التقدير فالقول بالوضع لاحدهما والتجوز في الاخر تحكم بحت ومنه ظهر ان ادعاء ان الايجاب معنى شرعي
حادث والظاهر عدم التعارف في زمن نزول الاية الكريمة لا عبرة به وظهر ايضا ضعف القول بانه معنى
شرعي فلا يثبت به الاشتراك عند من ينكر الحقيقة الشرعية كفخر الاسلام وتقاعد الاستدلال بان معاني
الفرض متضادة او متناقضة او لا هذا ولا ذاك وعلى الاخر فالاشتراك منتف لاشتراطه بالتضاد و
التناقض واذ هو حقيقة في التقدير بالاتفاق فهو مجاز في غيره وعلى الاولين فكذلك لان اللفظ اذا دار بين

بالاشتراك والتجوز فالتجوز اولى فان الدوران ممنوع بل تبادر الانفهام على السواء مع ان الاول
محض دعوى فان العقل لا يتقاعد عن تجويز الاشتراك في المعنى لقت وغيرها والاستواء صدقه ثم اعلم
انه تعديته في الكريمة بكلمة على مع الفعل ما ملكت ايمانكم ظاهرة في انه في الايجاب وحديث
التضمين مما لا ضرورة ملجئة اليه فالايجاب الكائن معنى مجازيا فالصارف عن الحقيقة في الكريمة قرره
وضعفه ان ادعاء حدوث الاصطلاح بعد زمان الوحي انما هو من تسويل نفس جاهلة ويرد عليه ان
ان الاضمار والتجوز سيان في الرتبة والكسوة والنفقة مقدرتان بالكفاية بحسب حال الزوج او
الزوجة فالوجه ان الايجاب بمعنى وضعي كغيره وكلمة على مقررة ولا ضرورة في تخصيص ما فرضنا عليهم بالمهر
فان اللفظ عام فالنفقة والكسوة والسكنى وغيرها داخلة ولا القدر فيها واعتبار التقدير بحسب الحال
بعيد فانه ليس العذر منه اعتباره باعتبار التصالح فافهم واعلم ايضا ان ما فرض عليهم سواء كان مقدرا او
واجبا انما هو بعد الزوجة ولو ورده عليهم ولا شبهة في ان الواجب بعد الزوجة في العادة المستمرة انما هو
متعين لا يتجاوز الى محل وكثر اللهم الا بالاسقاط ونحوه فلو كان الفرض بمعنى التقدير مع التعيين لم يثبت
به المدعى وهو حرمة النبي وزعم عدم تعيين في المهور كعشرة دراهم فتأمل جدا واعلم ايضا
انهم ربما يقولون ان الخصم انما يترك تقدير المهر على يد الزوج فالزوجة وهو مخالف لما دل عليه
الكريمة التقدير والايجاب منسوب الى الله تعالى ولو كان كما زعمه لكان المقدر والموجب هو العبد
ولا يخفى عليك ضعفه فان في القرآن كثيرا ما الفعل الواقع من العباد ينسب اليه تعالى سبحانه وتحقيقه مدلل
في هذا الكتاب فلا مضايقة وان قيل انه يجوز ان ما في يد العبد هو ان التقرر في تقريرات د
واما انه هل يكون مقدرا او واجبا في الواقع فكلا كيف انه في البيوع والانكحة الفواسد لو وجب على
نفسه الوجوب لا يجب التقدير ولا تقدير فالتقدير والايجاب المتعلقان انما هما منه جل وعلا
هذا وللقائل ان يقول سلمنا جميع ذلك فالتقدير يجوز ان يكون هو التقدير الازلي ويرده سياق الاية
فافهم والخاص منه الامر وهو ظاهر على ما هو المشهور من ان الخاص ما دل على معنى معلوم
بالوضع واما على ما ذكره فخر الاسلام وملخصه من انه الدال على معنى معلوم الخ فلا يخلو عن خفاء فان
الامر يجوز ان يكون محتملا بالاشتراك مثلا والتفصيل انه ان اريد بالامر هذا اللفظ كما يدل عليه التفسير الا
فالاشتراك ظاهر فانه موضوع للصيغة وللمعنى المصدري وان اريد الصيغة كما يدل عليه قوله ومنه
النهي وسائر كلامه فكذلك فان من الصيغ مشتركة والجواب ان المراد هو الشق الاخير وخصوصه
باعتبار فانها من حيث انها موضوعة للايجاب خاصة فيه فالتمسك ببعض الاقسام بالاعتبار

ويمكن الدفع ايضا باختيار الاول او بان الصيغة الكائنة مشتركة فباعتبار الاحداث
باعتبار الهيئة فالكل على السواء في الوضع للايجاب والمقصود خصوصها في الايجاب فافهم
وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل الكائن الحكم السابق على الافراد او مقدرة لا في
تعينها والكائن على الامر نفسه فالامر ظاهر ولكنه بعيد من سياق كلام المص ويدل كلام الشيخ ابن همام في
التحرير على ان قسيم الفعل الذي امر فالمراد بافعل ما يدل بالوضع على الانشاء الطلبي وتقدير ان الق
الص قول القائل على سبيل الاستعلاء وليس امرا فلا بد من استنباط قيد الوضع فالحاصل انه
قول القائل افعل مستعملا فيما وضع له والمطابق للاغراض الاصولية ان يكون تعريفا للفظ وقد يجعل
امثال هذا التعريف تنفيه واشتراط الاستعلاء مما يراه الجمهور ومثل الاشعري وتابعه بعض الشافعية
الى انتفائه فالامر القول المخصوص مطلقا واشتراط المعتزلة العلو وتمسك الجمهور بذم اهل اللغة الادنى بامره
الاعلى وتفصيل المقام في الكتب المبسوطة اشارة وتخصيص مراده وهو الوجوب بالصيغة هي افعل لازمة
تفصيله ان الباء الكائنة داخلة على المختص به فالمعنى ان الوجوب لا يوجد في غير الصيغة وهي لازمة
له لا ينفك عنها والكائنة داخلة على المختص فالمعنى ان الصيغة لا يوجد في غير الوجوب ولا ينفك عنه
وهو الاظهر والمقصد الاختصاص الاضافي بالنسبة الى الفعل والا لانتقض الحكم بامثال قوله تعالى كتب عليكم
الصيام ولذلك فرع عليه عدم ايجاب الفعل فقال حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب
الشافعي وههنا مقامان الاول ان لفظ الامر في الفعل حقيقة او مجاز فالجمهور على الثاني وقيل
بالاول فقيل بالاشتراك المعنوي وقيل باللفظي وقيل انه الفعل الدائم من الشأن وغيره وقيل
لا حد لها ومن ههنا ظهر صدق من قال ان قولهم خاص في القول رد لمن جوز كونه للفعل ولا يعبأ
بقول من قال ان الخصوص لا يدفع الاشتراك المعنوي فانه ذهول عن القيد وعلى هذا يمكن ترتيب
ايجاب الفعل على امريته بانه امر وهو موجب لما يدل عليه الآية الكريمة والاحاديث صلى الله تعالى
على صاحبها وآله وعلى اصحابه اجمعين والثاني ان الصيغة موجبة بالاجماع وهل الفعل موجب ايضا سواء
كان امرا او لا وينبغي ان يكون مراد المص نفي ايجاب الفعل بناء على الامرية ويدل عليه كلامه في الشرح
فان مسئلة فعله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم في مبحث السنة مشبعة ولكن يابى عنه الا
ثم ان كتب الشافعية تثبت ايجاب الفعل وامريته الى غيرهم منكرين او معرضين للمنع
الوصال وخلع النعال ولو كان الفعل الذي هو الوصل والخلع واجبا لم يتجه المنع عنه وتفصيله
ان رسول الله تعالى صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم واصل في الصيام فواصل اصحابه فانكر عليهم فقال

افعل

وقال اني لست كاحدكم اني ابيت يطعمني ربي ويسقيني هذا قال المصنف في الصحيحين وغيرهما ما يفيده مع اختلاف
اللفظ وان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم خلع نعليه في الصلوة فخلع الخالعون نعالهم فقال
ما حملكم على ان القيتم نعالكم قالوا رايناك القيت فالقينا قال ان جبرئيل اتاني واخبرني ان فيهما اذى
اخرجه احمد وابو داود وغيرهما كذا في التيسير قيل وهذا ان الحديثان مما يتمسك الخصم به بانه
ان كان الفعل موجبا لما انعزلوا في الوصال والخلع ولا يخفى عليك ضعفه اظلام فاسفار رد الوجوب
السعيد بقوله عليه وعلى آله الطيبين السلام صلوا كما رايتموني اصلي على ما في صحيح البخاري ان قوما عزموا
الرجوع الى اهليهم من عنده صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقال صلى الله عليه وعلى آله وسلم ارجعوا الى
اهليكم فعلموهم وعلموهم ومروهم وصلوا كما رايتموني اصلي واذا حضرت الصلوة فليؤذن لكم
احدكم وليؤمكم اكبركم لا بالفعل جواب عما تمسك الخصم بانه صلى الله عليه وعلى آله وسلم شغل يوم الخندق
عن اربع صلوة ثم قضاهن مرتبة فقال صلوا كما رايتموني اصلي وهذا يدل على الايجاب بالفعل فانه
ظاهر في الايجاب المتابعة اظلام فاسفار وسمي الفعل به اي بالامر مجازا لانه اي الامر سبب اي الفعل
جواب عما تمسك به الخصم بان الفعل امر لقوله تعالى وما امر فرعون برشيد وكل امر موجب لتقرره ظاهره
ههنا ابحاث الاول ان التمسك بحديثي منع الوصال والخلع غير مستقيم لا لمنع ان الانكار
للمنافي كيف وان المتابعة مستحبة او جائزة والاخذ بهما لا يستحق الانكار عليه فيجوز ان يكون موجبا في
نفسه والانكار لان هذين الفعلين كانا غير واجبين فلم اوجبتم لعلة مختصة به صلى الله عليه وعلى آله
وسلم والفعل انما يجب اذا كان عاما للامة فان ذلك على انعدام الاختصاص وهم اعتمدوا على
الظاهر فان ظاهر حاله صلى الله عليه وسلم العموم والثاني ظهر ان تمسك الخصم بهما غير تام نعم لو وقع منه
صلى الله عليه وآله وسلم ما يدل على استحسان نفس المتابعة لكان فيهما دليل وهو موهوم بل انما فيهما مظنة
هذا الفعل الذي فيه شره ومن دابه الشريف الرفق والشفقة على الامة فسال عن فيهما ما بالكم رايتم
اليسر مع انكم على سعة فاجابوا بما اجابوا فقال ان فيهما اذى خاصا هذا والله اعلم والثالث
التكلم في اسفار [illegible] وجوب من الحديث الطاهر كلمة كما في كما رايتموني اصلي عامة للمندوبات
الواجبات فالامر مجرد الاستحباب الاعم ويوافقه الاوامر الاخر في الحديث فهم كانوا قد تعلموا البعض
لانهم اقاموا عنده صلى الله عليه وعلى آله وسلم عشرين يوما فالامر بها للتاكيد في المحافظة على
الحدود وهذا على ما رواه البخاري وهو المعول عليه واما على ما رواه اشارة الى الترتيب بين الفوائت
فان ساير الاحكام كانت معلومة لهم وهو انما يتم لو كان الترتيب واجبا واثباته لا يخلو عن شي

[margin:] ودعا ان [illegible] يشتغل بقوله والوجوب [illegible]
ويحتمل ان يكون [illegible] عن حديثي الخلع والوصال
فيتمسك الخصم بانهم [illegible]
الفعل بل [illegible] فانه يدل على
كما صلى [illegible] وصلى [illegible]
والصوم [illegible]

[margin:] كتب الاصول فعلم الترك لهما

وتفصيله على ذمته فتح القدير شرح الهداية والثالث ان تمسكهم ثانيا ضعيف محض فان الكبرى القائلة
موجب ممنوعة بل الحق ان الامر بمعنى الاقتصار والصيغة موجب فلا يضر كون الفعل امرا واما ما اجاب
المصنف وهو الاشهر نفيه بحث فان الظاهر ان لفظ الامر في الصيغة وغيرها على السواء وذكره حقيقة ولان
اهل اللغة يذكرونهما كذلك وثانيا ان الجمع مختلف وهو دليل الاشتراك وهذا وان كان مخالفا لما عليه الجماهير
لكنه اشبه وذلك لانه يلزم ح ان يوجد المجاز بدون الحقيقة وهو وان جاز لكنه لا خفاء في ندرته بل تعارض
والاشتراك وهذا وان كان مخالفا كثير حتى ان ما سوى لفظ الله والرحمن مشترك فان قلت الجمع يجوز
ان يكون باعتبار المعنى المجازي للمفرد وهو حقيقة والمفرد مجاز قلت اولا ان اختلاف الجمع لم يعهد في لسان العرب
باختلاف المعنى حقيقة ومجازا وثانيا ان وضع الجمع النوعي وان كان بحسبه حقيقة لكن بالنظر الى المادة
المتحدة فيه مجاز البتة فان امورا انما يدل على تعدد الامر ولم يوضع له فان وضع الجمع مانع لوضع المفرد
والرابع ان المشهور ان لفظ الامر حقيقة في الفعل بخصوصه ومجاز والحق انه حقيقة في الشأن ويدخل فيه الفعل
وليس لهم دليل على حقيقته في الخصوص فالكلام الوصل في هذا المقام ان كون الصيغة امرا حقيقة مما لا خفاء
فيه كما يشهد به الاطلاقات في الشرع واللغة واما انه هل هو حقيقة في غيره فالحق انه في ان ذلك لا احتمال
الجمهور وليس من جانب العموم فما طرق سواء من اسباب الفعل الكاين بناء على امر يفيد وجوبه وان كان بناء
على غيره كما هو المشروح في هذا المقام فالظاهر انه خلافه فالظاهر ان الدلالة ليست وضعية فان فعله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم بعد النبوة مثله قبلها نظرا للسبر ومثل افعال غيره ولا شبهة ان الدلالة الوضعية
قبل النبوة وفي غيره مفقودة ولم يطرأ وضع فان دل فانما باعتبار انه فعل من هو على منصب الاقتداء
فهذا انما يقتضي على حسن الاقتداء واما الوجوب فكلا كيف ان افعاله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كانت
مندوبة وواجبة فلا دليل له على الخصوص وتفصيل هذا المقام في موضعه والله اعلم **افادة** وموجبه
اي الامر الوجوب اي هذا الحكم على الافراد واليه ذهب الجماهير لا الندب كما يراه ابو هاشم وروي عن الشافعي
ولا الاباحة ولا التوقف كما يراه الاشعري والقاضي ابو بكر الباقلاني ثم اختلف في تفسيره فالاشهر كونه موضوعا
للندب او الوجوب وقيل لا ندري مفهومه وههنا مذاهب اخر الاول انه مشترك بين الوجوب والندب
والثاني انه مشترك معنوي بينهما وهو الطلب والثالث انه مشترك بين الثلثة والتهديد والثالث انه مشترك
بين الثلثة والرابع انه مشترك معنوي فيها وبالارشاد وسواء كان بعد الحظر او قبله لا كما ظنه الجمهور من الاصوليين
من انه بعده للاباحة وبدونه للوجوب وموضع الخلاف الامر الواقع بعد المنع مستقلا اما نحو قوله كنتم
نهيتكم عن ... فالان ... مطلقا ونحوه صريحا او دلالة ... ما ... فالحق الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين

ان تعالى على التقرير ان لا يكون امور جمع امر بمعنى الطلب انه جمع على امور
وهو بمعنى الجمع عليه وهو معنى حقيقي فيكون ذلك مجازيا كما في المشهور
او حقيقيا كما في الشرح فتدبر ١٢ منه

قوله وهذا وان كان مخالفا لما عليه الجماهير

والثاني انه مشترك بين الثلثة والتهديد والثالث انه مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد ١٢ منه

و هنا مقامان الاول ان موجبه اي الحكم المترتب عليه الوجوب و الثاني انه كذلك بعد الحظر
و لنشرح في الاول فنقول ان ما يدل عليه وجوه و المصرح اقتصر على بعض منها لما قال الاشفاء الخيره
عن المامور الامر بالنص و استحقاق الوعيد لتاركه و كذا دلالة الاجماع و المعقول يدلان عليه هذه اربعه
وجوه تقرير الاول على ما ذكره المص انه لو كان لغير الوجوب لكان للمامور على خيرة في الاتمار و ان كان على كراهته
و الثاني بطل لانتفائها لقوله عز من قائل و ما كان لمؤمن و لا مؤمنة اذا قضى الله و رسوله امرا ان يكون لهم الخيرة
و يحتمل ان يكون قوله عز من قائل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك لحد قوله تعالى اسجدوا لآدم فانه ذم على المخالفة
و هو نفي للخيرة و اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه ايضا ذم على المخالفة و قوله صلى الله عليه و على آله و سلم
لولا ان اشق على امتي لامرتهم بتأخير العشاء و بالسواك عند كل صلوة رواه الشيخان فانه دل على ان
في الامر مشقة و الخيرة لم احتمل و انت لا يذهب عليك انه تطويل المسافة فان هذه الآيات البينات و الحديث
مما يمكن ان يستدل بها على اصل المطلوب و ههنا بحث فان غاية ما يلزم منها ان الامر فيه انتفاء الخيرة و الوجوب
و المقصود ان الصيغ موجبة و انما يتم لو كان الامر فيه التي هي الطلب الجازم او الصيغة او الصيغة الملزمة لا ان الامر
لما هو مهم و عند لقائل ان النزاع في لفظة الامر و اما النزاع في صيغته فيتفرع على الاول و ذلك لان حقيقة
الامر الايجاب و افعل امر يرد عليه مثل ما مر فان من الجائز ان يكون الصيغ مشتركة لفظا او معنى و انما يكون امرا
اذا استعملت في الايجاب لا يقال ان الحكم على الافراد فقد دل انه انتفاء الخيرة على ان ما صدق عليه الامر
نافية لها فيكون للوجوب و كذا غيرها لان هذا المعنى لفهمه المتفلسفة و اما اهل اللغة فلا يفهمون الا التحلية
متلبسا بالوصف فان شبه الاستدلال بآية و اذا قيل لهم اركعوا الآية و غيرها كي يستطيع ثم قيل ان هذا الامر
يجوز ان يكون موجبا مع القرينة و هو مجادلة فانه مجرد و اما تقرير الثاني فهو ان تارك المامور به مستحق للعقاب
و لا يكون كذلك الا اذا وجب فان في الندب و الاباحة سعة و لا عقاب فيهما و اما الصغرى فلقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم و فيه ما قد عرفته فتذكر و اعترض اولا ان المخالفة
هي المخالفة في اعتقاد الحقية و هو مجادلة فانه ظاهر ان مخالفة الامر هي ترك مقتضاه و ثانيا بان الذين يخالفون
مفعول الحذر و [illegible] مع الاستضعاف في محض الفاعل ان الحذر لاجل المخالفة فهي ليست على صحة و فيه
المطلوب و الكلام في هذا المقام و ربما يقرر بان تارك الامر عاص و هو يستحق النار و لا يستحقها الا من وجب عليه اما
الصغرى فلانه لا معنى للمعصية الا عدم الاتمار و اما الكبرى فلقوله تعالى و من يعص الله و رسوله فان له نار جهنم
خالدين فيها ابدا اعترض بمنع ما قيل في بيان الصغرى فان المعصية مخالفة مقتضى الصيغة المستعملة في
الوجوب مع القرينة او بدونها و اجيب بان ذلك لقوله تعالى افعصيت امري و هو اخلفني في قومي

و يحتمل ان يكون اه يحتمله و قوله الصريح و النص ثم ... منه ... الا ... منه ١٢ الا انه البتة اخرج بالنص يشكل ... او ارادوا بلفظ الا كان ذلك التفسير ظاهر اه حاصله ان الاولى ... ولهم نفي ان النزاع ... فرع على الامر الاخر لا يعد الامر ... ضعيف اصح ما يتفرع على الاول و الكلام ... هو موجبه الوجوب على الاول ... بدلالة لفظ الامر ... اي مصداق ... الطلب الجازم ... منه ١٢ بلا حجة البحث

وارد عليه مثل ما ورد ... و حاصله منع الصغرى فيمنع الكبرى القائلة بان كل فعل ... او يوجب العقاب غير صحيح فلا يجوز ان يكون ايضا كي يراد المخالفون فلا يكون موجبا فلا يكون لكل امر موجبا ... المخالف ... و لا ... عند كونه مرادا ... غير موجب اذا لم يكن كذلك اذا كان نادبا فالامر ... من عوارض ... اذا الامر ... منه ١٢

عليه وعلى نبينا وعليهم السلام وعلى آله الطيبين الطاهرين لاخيه هارون وعلى ابنيه وآله الطاهرين واعترض

ابن همام بمنع تجرده عن القرائن فانه من الجائز ان يكون اختلفني موضوعا للوجوب وانما اوجب للقرينة واعتذر عنه

بان الامر فيه سهل فانه يمكن ان يستدل بقوله لاجل حصول الدعاء امرهم فان كلمة ما عامة وانت تعلم انه لا يدل الا

على ان المعصية هي ترك الائتمار بل غايته لازم هو ان المعصية قد يتعلق بمخالفة الامر فالاوضح ان تارك المأمور به

مصداق العاصي امر الله وهو متوعد وربما تقرر الاعتراض بان ترك الائتمار لو كان هو العصيان

لا يعصون الله ما امرهم معناه لا يتركون اي يفعلون فيكون قوله عز من قائل ويفعلون ما

يؤمرون تكرارا واجيب بالاختلاف فيهما مضيا وحالا واستقبالا والاشبه انه لا حاجة اليه فان

عصيان الامر هو عدم الائتمار وقوله يفعلون ما يؤمرون زيد مبالغة في المدحة ويمنع عموم

ما قيل في الكبرى فان المتوعدين هم الكفار بدليل الخلود واجيب بان المكث الطويل وهو لا

ينقطع فان ابدا هو الدوام الا ان يقال انه يجوز للترهيب ولكن فيه جدال وبعد اللتيا

والتي يرد عليه ما مر من قبل والاولى عن المناقشة في الاستدلال على اصل المطلوب بان ابا سعيد بن المعلى

دعاه وهو في الصلوة فلم يجبه فقال ما منعك ان تجيب وقد سمعت قول الله تعالى يا ايها الذين آمنوا

استجيبوا لله الآية روي عن البخاري وهذا الاستفهام ليس على حقيقته لانه صلى الله عليه وعلى آله وسلم

عالم بكونه في الصلوة فهو للتوبيخ والذم على مجرد المخالفة للصيغة فافهم جدا واما تقرير الثالث فهو على

ما ذكره المصنف هو ان اراد ان الطلب فعلا من غيره لا بد لها موضوعا لاظهار ارادته وهي هذه الصيغة

فدل على ان هذه الصيغة موضوعة لهذا المعنى وكان [illegible] بالطلب الجازم الملزم وفيه ما فيه من الخفاء

فان الاحتياج على ان الملزم لا بد موضوعا للالزام الافعل هو الاحتياج على المطلوب ولا دلالة لدلالة

الاحتياج على المطلوب مع ان الخصم لا يساعد عليه والامر هين وقد نقل ان الاحتياج على ان لس الطلب

وجود الفعل واراد به صيغة موضوعة الافعل يدل على ان الطلب اللازم بحسب الوضع واراده

لا يستلزم وجود الفعل بلا اختيار من العبد فنقل شرعا الى افادة الوجوب لانه يفضي الى الوجود

غالبا ولا يذهب عليك انه اقاعي فاق غاية ما يساعد عليه ان الطلب [illegible] ارادة القاع المطلوب

للفعل واما النقل الى الايجاب فكلا ثم لا يجوز ان يكون منقولا الى مطلق الطلب او متجوزا في الالزام وان اريد

الطلب الجازم فلا احتياج الى حديث النقل ثم ان المسئلة القائلة ان الامر موجب لغة كما فصل في

المفصلات وما ذكر يدل على انه منقول شرعي والظاهر ان اوامر الحق تعالى وصيغها من لسان عباده كرا

في الافادة وما ذكر دال على ان صيغ للطلب مع الارادة واوامر الله تعالى لعدم استقامة الارادة لعلت

نقلت الى الاكثر فافهم جدا فانه فبالاحرى ان نقرر لما فيه دقيقة ان الاجماع على ان من اراد ان
يلزم نا لحد باهين ان يقول افعل اجماع على كونه موجبا والاشبه ان يقال انه يتكرر من السلف والخلف الاستدلال
على وجوب الواجبات بالصيغ شائعا ذائعا بلا نكير وهو اوجب العلم باتفاقهم على كونها موضوعة له كما حرر وابه
واعترض عليه بان ذلك الاستدلال يجوز ان يكون ادا ومقرونة بالقرائن الدالة على الوجوب الصارفة
عن غير الموضوع له وهي تفيد ادكانه استدلالهم بكثير منها على الندب في الجوابات يجاد له فان
الاوامر المجردة قد استدلوا بها عليه وانما استدلوا على الندب مثلا بها مقرنة بها وهذا ايا الاستقراء وبان
اجماع سكوتي قطعي فلا يكفي في الاصول والجوابات وان كان سكوتيا لكنه يفيد علما عاديا بما ذكرنا وبعد
في المقام خفاء ولئن سلم فالظن كاف فيها لانه يتعذر العمل باكثر الظواهر وما يدل على المطلوب دلالة والصحيح تبادر
الوجوب عند الارسال عن القرائن وهو يورث القطع بمسالة في اللغة واما تقرير الرابع فهو على ما
ذكره المصنف ان الطلب الجازم معنى مطلوب محسوس الحاجة فوجب ان يكون له صيغة وليست الا افعل وفيه ما لا
يخفى فان الحاجة تندفع بالتجوز وقد اكثر في بعض الشروح في هذا المقام وفيما ذكرناه كفاية وربما يستدل بان الاشتراك
خلاف الاصل فيكون للاباحة والتهديد او الندب او الوجوب للاتفاق على ان غيرها مجازي الندب والان الاول
يفيد ان القطع نعم ترجح الوجوب والندب في ضمنه الالم من عرف من اسقع مثلا وندبك في الى
بط لظهور الفرق فيه ضعف اولا للمنع الافتراق وثانيا بعد التسليم لان ندبتك نص في الاستحباب
بخلاف افعل فانه يحتمل للوجوب وثالثا انه لا ينفي الاشتراك المعنوي فان كونه خلاف الاصل في حيز المنع
وقال الشيخ ابن همام انه دار بين الوجوب والاعم منه وهما مشتركان معنويان بين الوجوب والندب
والوجوب والاشتراك المعنوي الاعم خلاف الاصل لان الاخص ادخل في الافادة فتعين المعنوي
الاخص ولا يخفى ما فيه فان افادة الاعم مطلوب ايضا وليس بمل قيل ثم المشهور في الاستدلال ان الندب
منتف للفرق بين ندبتك وصيغة الامر لانه يذم التارك في الثاني دون الاول وح يندفع الاعتراض
الاخير فان الاعم لا ذم فيه ولكنه ح يشتمل الدليل على استدراك ظاهر فافهم والمتوقف منهم ظنهم الاشتراك
في معان فمنهم من لم يدر ما معناه ومنهم من ظن الاشتراك اللفظي او المعنوي وتفصيله في الكتب المفصلة
وههنا المقام الثاني فقد سمعت ان الجمهور على ان الاوامر الواقعة بعد الحظر في لسان الشرع
للاباحة وفخر الاسلام ومن يحذو حذوه على انها للوجوب والذي هداهم الله اليه امران الاول
انه لو كانت مبيحة لامتنع التصريح بالوجوب بعده والتالي ظاهر البطلان والثاني ان مقتضي
الوجوب قائم وهو الوضع ولا مانع ضرورة ان الوقوع بعد المنع لا يمنع الوجوب والا لامتنع

التصريح به ومنشأ قول هولاء ان الاستقراء دل على الاباحة وبه يندفع ما قاله لك فان الملازمة ممنوع كيف انهم لم يدعوا المنافاة حتى يمنع التصريح بل قصارى امره ان الاوامر الواردة بعد المنع وجدناها مبيحة فهي في الاباحة حقيقة عرفية فان الوقوع اكثر ما جعلناها مفهمة لها بدون القرينة فالوجوب بعد الحظر متروك محتاج الى قرينة او يقال ان الاوامر مجازات متعارفة في الاباحة وهي مقدمة على الحقيقة المستعملة كما هو مذهب ابي يوسف ومحمد وسنذكر ان الاشبه والاقرب الى القياس قولهما ثانيا فان المانع قائم وهو التعارف في الاباحة وارتفع المقتضي وثمرة الخلاف ان الواقع بعد المنع فيما يشبه الوجوب والاباحة هل يحمل على الوجوب او الاباحة وان قالوا ان مقصودنا ان الوضع الثاني لم يتخلل فالوضع للوجوب باق ارتفع الخلاف ولم يثبت لهم المجاراة مع الخصوم ولم يحصلوا الثمرة فالوجه لهم منع الاستقرار فانه يجيء للوجوب ايضا قال الله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم حين جاءت فاطمة بنت ابي حبيش اليه صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم فقالت يا رسول الله اني امرأة استحاض فلا اطهر افادع الصلاة لا انما ذلك عرق وليس بحيض فاذا اقبلت حيضتك فدعي الصلاة واذا ادبرت فاغتسلي عنك الدم ثم صلي رواه الشيخان فان قلت فما الاشبه قلت الاشبه ما ذهب اليه البعض من انه بعده لما طرأ عليه فان الظاهر ان الامر بعده ارتفع القيود الى ما كان عليه لا كالمعتاد شاهدا عليه كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا واذا قضيت الصلوة فانتشروا وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها ونهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن النبيذ الا في سقاء فاشربوا في الاسقية كلها ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم وروى الترمذي منه وكذا التي رتب الي القتال بعد حدث الحيض وما قيل ان الاباحة في الاوامر المبيحة لدليل خارجي وهو انها شرعت لنا فلا ينقلب واجبة علينا غير ضار فان المقصود الحمل على الاغلب ولو بدليل قيد

اغراق

واذا اريد به الاباحة والندب فقيل انه حقيقة لانه بعضه وقيل لانه مجاز اصح قال فخر الاسلام واذا اريد بالامر الاباحة او الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص بل هو مجاز لان اسم الحقيقة لا يتغير ما بين النفي والاثبات فلما جاز ان يقال انه غير مأمور بالنفل دل انه مجاز لانه جاز اصله وللحد ان وجه القول الاخر ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه معنى التقدير كانه قاصر لا مغاير لان الوجوب يسطه وهذا اصح ولا يخفى ما فيه من الاضطراب اولا لان اول الكلام يدل على ان النزاع في الصيغة لان الكلام

ان الصيغة هل هي للوجوب او لغيره وآخره يدل على انه في لفظ الامر وثانيا لانه لا خفاء اصلا في ان
الاباحة والندب ليسا بنقيض للوجوب وثالثا لانه بعد التسليم فالمجاز ليس الا المستعمل في ما لا يكون اللفظ
موضوعا له كما يدل عليه دليل القائل بالمجازية ورابعا لانه بعد ما سلم ان النزاع في لفظ الامر فلم يقل احد بكون
المباح مامورا به الا الكعبي كما هو المشهور وغاية ما يمكن في هذا المقام ان الشيخ اراد بالحقيقة القاصرة
وهي المستعملة في جزء ما وضعت له فان كان الكلام في لفظ الامر فالمعنى ان الصيغة اذا استعملت فيهما فاطلاق
لفظ الامر عليهما بطريق الحقيقة القاصرة او التجوز وان كان في الصيغة فالمعنى ان الصيغة حقيقة قاصرة او مجاز
واذ قد لزمها الامرية وهي في معناها فيهما بقي حقيقة ثم ان كان المراد بالاباحة الاذن وبالندب الاذن
مع الترجيح بطريق المجاز المرسل فالبعضية ظاهرة وان ابقيا على الظاهر فيحتمل ان المعنى انه اذا استعمل في
موضع الندب والاباحة فكذا اولى [illegible] انه مستعمل في الاذن وانما يفهمان بطريق قرينة المقام فان بني
على ان الفعل المستعمل فيهما اصل وانما يستعمل في الاذن وفهمهما بالقرينة فلا يخفى خفاؤه وان ابطل الا
من الاصل فان مثل هذا جار فيهما فيقال ان الاسد لم يستعمل في الرجل الشجاع بل في السباع المطلق
وانما فهم كونه رجلا من قرينة السلاح مثلا وهو مجاز مرسل من قبيل اطلاق الاخص في الاعم مع ان لنا
ان نستعمله فيهما متباين ومباين للوجوب وان بني على انها ربما يستعمل في الاذن مطلقا في موضع مختف بقرينة
الاباحة او الندب فح حقيقة قاصرة او مجاز وهو لا يبعد جدا ولعله لا يخلو عن اضطراب فان كلامه ناطق بان النزاع
المعنوي وظاهر ان النزاع لفظي ح مع ان المجوز انما اراد بالمجازية استعمال اللفظ في غير الموضوع له سواء كان
جزءا او لا وح فلا يصح قوله وهذا اصح وانما يقال ان الاحكام ليست متباينة بالفصول بل انما تباينها بالاعتبارات
اللاحقة للاذن بحسب الشدة والضعف ولكن اشتهر بين الفقهاء كونها فصولا حتى اشتهر الحقيقة اللغوية د
هذا معنى قوله كما هو في التقييد ببعض الوجوب اي في الاصل المقدر غير الظاهر والاذن موجود في الخارج لان
الكلام النفسي موجود والاذن كلام ولقد فصل بما لا يحتمله هذا المختصر وانت تعلم ما فيه فان الوجوب اذا الحد معهما
ذاتا ومنع المجازية المقتضي لقصور الحقيقة بل حقيقة كاملة ثم ان هذه الاحكام يلحق الاعتبارات ونيات
والموضوع لا[illegible] بالمستعمل في الاخر مجاز لا غير وان ادعى انه لا يستعمل الا في المطلق فقد عرفت
حال [illegible] فتدبر ولا يقتضي التكرار وهو الفعل مرة بعد اخرى وهو المشهور وينبغي ان يراد بما يعم ذلك
وتعدد المبدأ المصحح للتفريع الآتي فقد يروح فيبرأ عن الاتيان مرة وعليه الجمهور من الاصوليين وقال
الاستاد ابو اسحق تقتضيه مدة العمر ان امكن وعليه جماعة من الفقهاء والمتكلمين ثم انه على تقدير عدم
الاقتضاء فهل يدل على طلب الفعل مطلق اي طلب الماهية من حيث هي هي وهو المنظور من قد غناتي البعض

المعتبرات ام يدل على المرة وهو الاوفى لما مر وهو قول اكثر اصحابنا الشافعي وقال
بعض اصحابه انه مقتضى قوله وتوقف امام الحرمين وقال لا اعرف وقيل مشترك بين
التكرار والمرة ولا يحتمله فلا يجوز ان يتجوز به سواء كان معلقا بالشرط او مخصوصا بالوصف
اولم يكن نحو قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقيل انه
يقتضيه عند التعليق بالوضع وقيل يقتضيه بالتعليل وقال الآمدي ان حمل
لم يثبت كونه علة والا فخلافه على ما يظهر من بعض الكتب والمختار انه لا يقتضيه مطلقا ويحتمله
ويتكرر بتكرر الشرط والوصف لكنا ما علمنا لا بحسب الوضع بل بعلاقة علة موجبة للتكرار عند العقل
الصحيح ولكنه يقع على اقل جنسه ويحتمل كله حتى اذا قال لها طلقي نفسك انه يقع على الواحدة الا ان
ينوي الزوج الثلث فيقع الثلث الا ان يكون المرأة امة فانه يصح نية الثنتين لان صيغة الامر
مختصر من طلب الفعل بالمصدر الذي هو فرد ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان وذلك بالفردية
والجنسية والمثنى بمعزل عنهما والملخص ان اضرب مثلا مختصر من اوقع ضربا او اطلب منك الضرب الذي هو المصدر
وهو اسم مفرد وقد روعي فيه التوحد لكنه قد يكون حقيقيا وهو الذي يتبادر الى الذهن فيحمل عليه عند الاطلاق
وقد يكون اعتباريا وهو الافراد باسرها فانها واحدة بالجنس الا ترى انه اذا عدد الاجناس كان
افراد الجنس الواحد باسرها جنسا واحدا في العد فمتى التصرفات النكاح والطلاق مثلا ولا يعد الاقرار
المتخللة جنسا واحدا فالمثنى بمعزل عنهما فلا يصح ان يراد فقد ثبت ان الامر لا يحتمل التكرار ثم ان حقيقة
الشرط ليست الا تعليق امر بامر لا يوجب وضعه للتكرار عنده ولا يجعله محتملا له ثم ان الشرط الكائن علة
فباعتبار الحكم العقلي لكم الفعل بانه كلما وجدت وجد المشروط ولا يدل على الطلب التكراري اصلا هكذا
قالوا ولا يخفى عليك ما فيه اولا فلانا لا نسلم ان الاسم الفرد يدل على التوحد وانما يدل المنون والاعتبار
في الامر لا بد له من شاهد لائق ان التعريف امر زائد فلا يعتبر في اصل المعنى الوضعي لان الاسم المجرد
عن حرف التعريف يدل على الماهية من حيث هي هي وينادي عليك ما ذكره من اعتبارهما غير
منونة فالتعريف والتنكير كلاهما لا يدخلان في اصل المعنى الوضعي ولان [illegible] الافراد
والنقض فلفظه قاسم ويكون عند الافراد يدل على التذكير ولا يدل عليه وهو منفي في
لكان لكم فلفظ المصدر المتضمن يجوز ان لا يكون دالا الا على الماهية المطلقة الصالحة للتوحد و
ضده كيف ومن البين ان اضرب لا يدل الا على طلب ماهية الضرب من حيث هي هي ولا يدل
اصلا على المرة والتكرار ومما يدل عليه ما قال البعض ثانيا ان احتجاج اهل العربية على المذهب

الامر دلالة لها الا على الطلب في خصوص زمان وخصوص المطلوب من المادة ولا دلالة لها الا على
تجدد الفعل فتمام مدلول الصيغة طلب الفعل فقط وانما نخرج عن العهدة بالاتيان مرة لانها من المدلول
عل لان المطلوب حد وهو الماهية ثم ان المطلوب يصح ان يراد منه المقيد باطباق اهل العربية فتصح
استعمال الامر في التكرار بالقرينة ويدل عليه اطباق اهل العربية ان الفعل المضارع يدل على الاستمرار
التجددي ... ان صيغ الامر ان لم تكن موضوعة له فلا شبهة في تحمله وتشعبه منه واما التعليق
فلا تعرفه عن الوضع ولا يفيد وضعا آخر فانتفى المذاهب الاخر وتمام الكلام بها مذكورة في المطولات واما
التفريع فقالوا ان الامر لما اقتضى التوحد فلا تكون موضوعا في طلقها او طلقي نفسك الا الطلاق الواحد
الا ان ينوي الواحد الاعتباري وهو جميع الطلقات المشروعة وهو ليس الا الثلث في الحرة والثنتان في حق الامة
ويرد عليه ان جنس الطلاق ليس منحصرا فيهما والا لما صح طلاقه على ما ملك آخر من الطلاق ويجاب بان
المراد جميع ما يملكه المفوض لانه لا يقدر على تفويض ما ملكه آخر ففي جعل جنس الطلاق الثلث تسامح وبعد
فيه دغدغة تامل وتدلّه ان اسم الجنس يقع على الواحد باعتبار انه كل الجنس حقيقة الا ترى انه لولا
يدره لكان كلا فان ادم عليه وعلى نبينا الصلوة واله الطاهرين كان كل الجنس من الرجال وحوا
رضي الله تعالى عنها كل جنس النساء فلا يقطع عنه المعقد ثم احمد الامثال واذا كان كذلك فالطلاق
المشروع في حقها كل جنس طلاق المرءة بلا اعتبار طلقات النساء الاخر حتى يكون جميع طلاق هذه المرءة
بعضا من جنس الطلاق وانما هو كل جنس الطلاق المشروع في حق المرءة وان لم تعرفه المعقد ثم احمد الغير
ولا تزاحم بما هو الثابت في حد نفسه فلا يلزم كون الثلث كل الجنس على التسامح وهو غير واف فانه ظاهر
ان الوحدة الاعتبارية الكائنة باعتبار ان الكثرة جنس وهو واحد فيلزم ان يكون الافراد المتحللة
واحدة والكائنة باعتبار العرف فانه يعتبر الكل واحدا فينبغي ان يعتبر جميع الافراد واحدا اللهم الا
بالقرينة تكون الثلث كل الجنس ليس على سبيل الحقيقة البتة واما كون ادم تمام الجنس فلاجل ان كل فرد الرجل في
ذلك الحين ذلك واذا وجد في الحين الاخر فتمام الجنس هو مع آخر فيكون بعضا البتة فالاوضح ما مر فافهم و
انصف وعلى الشيخ ثم تمام لا يلزم اتحاد مدلول الصيغة وبعده لثبوت الفرق لعدم صلاحيته الاجناس
اذ لا يقال رجلين رجل ويقال للقيام الكثير قيام كالماء والعسل فاذا صدق الطلاق على الطلاق كيف
لا يحتملها فالحق ان الوحدة فردية وجنسية ومعروضها طبيعة الجنس فيكون الافراد المتحللة واحدة الجنس ولا كل
فيه للكلية واما حديث العرف فتهرم وانما العرف في اعتبار المتعدد من حيث تضمنه الجنس الواحد واحدا او الموحد
بالحقيقة عارضة للجنس فطلقه ان احتمل الوحدة الجنسية فالمثنى والمجموع سيان ثم ههنا بحثان الاول ان الحاصل

كلامهم ان الوحدة والعدد المحض متنافيان فلا يحتمل ما وضع لاحدهما الاخر وهو مشكل لان المضاف من الالة
المجوزة والجواب بان ذلك انما هو من باب التمليح ولا مجال له في ما نحن فيه وذكر في اول الهداية ان المسمى
قد يراد به الواحد كما في قوله تعالى يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان لا يوافقه واما ان زعمت ان الامر تطلب
المفهم يصح ان يقع الثلث في طلقي نفسك اذا طلقت نفسها ثلثا متفرقا او دفعة لانها امتثلت الامر ولا يتوقف
على النية هذا على ما اخترناه واما على ما اختاره فهو ان المطلق ثلثا دفعة فرد واحد من المطلق
الامر فان قلت ان الطلقات متعددة قلنا ان الطلقة ليست فرد المصدر فلا يضر تعدده والجواب ان
الطلقات المتفرقة اثار التطليق ثلث دفعة واحدة فكانها هي ان ولذلك يعني في العرف انه طلق ثلث تطليقات
هذا على ما قالوه واما على ما قلنا فالجواب ان المرأة اذا طلقت واحدة فهذا اتت بما امرت فانقطع التفويض
واما اذا طلقت دفعة فالتفويض انما هو للتطليق والوحدة متفق عليها وبها يحصل المقصود فان وقوع [illegible]
الطلاق والثلث قدر زائد ولا يثبت الا بالنية والحاصل ان المعاملة من الانشاء يقع على ما اتفقا عليه او على العدد
المتيقن بقرينة الحال او عرفها طريق ينور وما تكرر من العبادات فباسبابها لا بالامر جواب عما يقال ان الاداء
يقتضي التكرار فان اوامر العبادات مكررة ويحتمل ان يكون جوابا عن تمسك من زعم انه للتكرار عند الشرط
والوصف وحاصله انه ثبت بالاستقراء في اوامر الشرع التكرار في المعلق نحو اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا والجواب ان يكون جوابا
لمن زعم احتماله التكرار وحاصل الجواب ان التكرار انما جاء للاسباب المتكررة ولا دلالة لصيغة الامر في ذلك لان
السبب اذا تكرر المسبب واسباب العبادات متكررة وكذا اذا كان الشرط والوصف علة ولذلك لم يتكرر الحج
مع تعلقه بالاستطاعة فالتكرر مفهوم منها لا وعقلا لا لكون صيغة الامر مستعملة فيه حقيقة او مجازا فاندفع تمسكاتهم
افادة وعند الشافعي لما احتمل التكرار يملك ان يطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج لانه نوى محتمل كلامه [illegible]
وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر ولا يحتمل العدد ولعلك تتفطن بحاله بما ذكر في الامر وينبغي ان يعلم انه ينبغي
ان يصح نية الثلث في انت طالق وقد منعوه ويحتمل ان [illegible] لا يراد [illegible] السرقة قوله تعالى
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الا سرقة واحدة لان اسم الفاعل يدل على [illegible]
الاستغراق لا منع القطع الا في احد النوع وذلك يكذبه الشرع وبالفعل الواحد هو السرقة لا يتعين [illegible]
بالاجماع وهي اليمنى بقراءة ابن مسعود او السنة او الاجماع وعلى ما قلنا فالقطع متعلق بفعل السرقة فاذا سرق
مرة فقد وجد طبيعة السرقة فيقطع فظهر ان المراد بهم الاحاد وعلى مثلها فالمعنى كل سارق فاقطعوا يده اليمنى
فاتفق الكتاب على عدم القطع في المرة الثانية لانعدام المحل والاهل الامر ظاهر واما ثبوت قطع الرجل [illegible]

الثالثة واليسرى عند الشافعي فبالدابة ابتداء بخلاف الحلق في الرما فان المحل اليسرى فالمنا اغراق

وحكم الامر وهو الواجب نوعان اداء وهو تسليم عين الواجب بالامر وقضاء وهو تسليم مثل الواجب به الاداء والقضاء في اللغة يستعملان بمعنى كما يدل عليه القاموس ولكن المحققون فرق بينهما فالاداء في ... بمعنى الاستقصاء وشدة الرعاية في الخروج عما لزمه والقضاء ينبئ عن الاحكام و ... الى ... سمعت وهو اصطلاح المشرعة ويرد ان قضاء الظهر مثلا تسليم عين الواجب بامر القضاء ويندفع بعناية الامر الابتدائي والاوضح ما قيل في بعض كتب فعل الواجب في وقته المقدر له شرعا ... يتضح اذ اعلم العمر والقضاء فعله بعد خروج الوقت استدراكا لما فات وتبحث ان الصلوة اذا ابتدءت في الوقت وتممت في غيره فانه اداء فالمراد ابتداؤه كالتحريمة عندنا و الركعة عند الشافعي و الحق الهاليت اداء في الحقيقة وانما تكفت من الاداء والقضاء اداء ... سمي اداء لان فضل الوقت غلبت فاعطت حكمه ثم اعلم ان اداء سنة الفجر في غير الوقت لا يكون قضاء على هذا التفسير فتسميته اداء مجاز رد عليه البعض وان كان قضاء على سبيل الحقيقة فهذا التعريف اداء الواجب وقضاءه والتعريف الجامع فعل العبادة الخ وبعد الايجاب عن دغدغة فانه لا يشمل اداء حقوق العباد و قضائها فان اداء المغصوب ومثله بدون النية الى لمالك ليس عبادة مع انه قضاء واداء فالاوضح تسليم المشروع ابتداء وتسليم مثله استدراكا لما فات واعلم ان التعريف منقض باداء الصلوة في اول الاوقات فان الخطاب انما يتوجه في الاخر واداء الزكوة قبل الحول واسلام الصبي وصوم المسافر واداء الدين الموجل قبل حلول الاجل وتجاب بان الامر فيما اداء الواجب الموسع في اول الوقت اقتضاء من وقت اختيار الاداء وكذا الزكوة لانه بعد الحول يتبين كونه مامورا به من اول الحول اقتضاء وكذا اسلام الصبي وصوم المسافر لان تاخير الخطاب في حقهما للنفع والنفع في اختيار الاداء عند تحقق الخطاب فيتحقق اقتضاء وبدلالة نفي التاخير وكذا اداء الدين الموجل وانت تعلم انه لم يصح الا اذا كان تلك الاداءات واجبات مولعة والصلوة واجبة الاداء في الوقت المحدود على التوسعة وكذا الزكوة لكنه لا اثم ان لم يؤدها قبل ... وهو ساقط بما اشتهر ان الصلوة في اول الوقت واجبة بدون وجوب الاداء كما ... ان شاء الله تعالى ومع ذلك فلا يتاتى في الاسلام لان الصبي مرفوع القلم كما سيجي ان شاء الله تعالى فيما شاء والاحدث الاقتضاء لا الفهم له معنى والاقرب ان يقال انه اداء المندوب وانما لم يؤمر بعد البلوغ بالتجديد لان المقصود بالامر حاصل عنده فالامر طلب لتحصيل الحاصل فسقط ومثله مثل التوضي قبل البلوغ وعلى هذا فالاقرب ان يقال ان الاداء نوعان تسليم الواجب بالامر وتسليم لغير الامر وهو تسليم نفس

الواجب في الذمة واما الاعادة فهي اداء لانه تسليم الواجب بالامر وفعل في الوقت اقول بانها ليست
اداء لان الواجب ساقط عن الذمة فيها فالامر متفرع ليس معمول عليه فانها واجبة كما صرح به في كشف
المنار وغيره والواجب ليس بساقط فان الصلوة المعدولة واجبة ولم تؤد فلا وجه لما قيل ان الحوض
قد سقط ثم انه قد يستشكل بانه لا يمكن تسليم عين الواجب فهو وصف في الذمة لا يقبل النقل من العبد
والواجب ما يسمى شغل الشرع الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها احد ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب
عينه لانه لا يتصور تسليم الا بهذا الطريق وبهذا يندفع ايضا ان اداء الدين كثمن المبيع مثلا ليس اداء عين
الواجب فان الديون تقضى بالامثال والتحقيق ان المطلوب هو طبيعة الفعل المامور به من حيث هي
وليس المطلوب خصوصية منه وهي عين الحركات فالواقع من المؤدى هو نفس المطلوب لا غيره وكذا اداء الدين فان
الواجب اداء المال المطلق وهذه الخصوصيات فليست بواجبة ولذلك ليس لصاحب الحق حق في المال الموجود عند
المديون فلا اشكال اصلا فان القائل بتصرف العبد هو الواجب لا غير فافهم ومن التعاجيب ما قيل ان الافعال
اعراض غير باقية فلا يتصور فيها التسليم واجيب بان لها حكم الجواهر شرعا ولهذا توصف بالبقاء وذلك لان التسليم
ليس الا الاخراج من حيز العدم الى ساحة الوجود والافعال صالحة لذلك البتة فان قصد المجيب بهذا المعنى فهو عائد الى
الاتحاد والا فلا يخفى ما فيه فان التسليم اذا لم يمكن فيها فاعتبار الشارع تسليما فيها كما في الجواهر اعتبار ما ليس في
عالم الواقع وهو الكذب عليه جل مجده للمناسبة ويستعمل احدهما مكان الآخر مجازا حتى يجوز الاداء بنية القضاء
وبالعكس قالوا ان حقيقة الاداء فيما ذكر نحو قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فانه نزل في تسليم
مفتاح الكعبة حين اخذه النبي صلى الله عليه وآله وسلم من عثمان بن ابي طلحة وسلمه الى العباس فلما نزل رده
الى عثمان وحقيقة القضاء فيما ذكر نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم للخثعمية ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته
كان يقبل منك على ما روي في كتب الحديث وربما يستعمل احدهما مكان الآخر قال تعالى فاذا قضيتم مناسككم
واذا قضيت الصلوة فانتشروا فان الحج لا يقضى وان الآية في صلوة الجمعة المؤداة ويقال فلان ادى دينه
اي قضاه لان الديون تقضى بالمثل واذ الاشتراك خلاف الاصل فهما مجازان في هذين الاستعمالين وانت
قد عرفت ان هذا الاصطلاح للمتشرعة واما الشارع فالظاهر انه استعمل على وفاق اللغة وهي لم تفرق
فهما بمعنى واداء الامانات هو الايصال وكذا قضاء الدين وحديث القضاء بالامثال وان كان مشهورا
فليس مما ينبغي فلا حاجة الى الحمل على التجوز في قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة وامثاله وكذا في قولهم ادى الدين
فالاشبه ان التجوز في عرف المتشرعة وذلك لان اهل اللغة لم يفرقوا بل انما يعرفون بمعنى فان ارتبت فتفحص
حتى يتبين لك ما سمعت وكيفما كان فان كان المقصود من التفريع انه يجوز اداء الصلوة بلفظ القضاء ناويا الاداء

القضاء

فالامر ظاهر ولكن العبارة ليست مساعدة عليه وان كان المقصود ان الاداء يحصل بايقاع الفعل الواجب بنية القضاء
كصلوة من ظن خروج الوقت فانه يجوز ان يقضي وهو غير خارج وبالعكس كصلوة من ظن بقاء الوقت وهو خارج فانها
تكون قضاء بنية الاداء فالتفريع على صحة تجوز كل منهما في الآخر لا يخلو عن دغدغة فانه من الواضح ان معنى تجوز
كل في الآخر [illegible] المطلق كل في الآخر او وقوع المؤداه بنية من الآخر وبالعكس وانما يصح مصادقة نية الواجب
او [illegible] وصف في غير موقعه فيلغو بهذا الاعتبار معنى قوله يستعمل احدهما مقام الآخر لا يخلو
عن عبارة المتن وعما ذكره المص في الشرح يكون التفريع عين المفرع عليه فيما الآخر ان لا يجعل قوله حتى يجوز
تفريعا بل ابتداء وبيانا للمناسبة وقد يقال ان القضاء هو الاحكام ولا تمام في اللغة فيتناول التسليم عين الشيء
وشمله لكن في عرف الشرع غلب على تسليم المثل فيجوز الاداء بنية القضاء واستعمال لفظه فيه بلا قرينة ويا استعمال لفظ الاداء
في القضاء لا يصح الا بالقرينة لان للاداء اختصاصا بتسليم العين لان مرجعه الاستقصاء وشدة
الرعاية وانت تعلم انه بعد تسليم ما ذكره انما يصح تحقيقا من غير تغير ولا يصح توجيها لكلامهم فانهم زعموا ان اطلاق
احدهما على الآخر من قبيل التجوز فلا بد من قرينة ونية وان قيل انه مجاز متعارف فلا يحتاج اليها قلنا ان كان
التعارف من الجانبين فلا فارق بين الاداء والقضاء والا فيطالب وما ذكره هذا القائل فارق لا يتم الا اذا
جعل القضاء مستعملا في العام بطريق الاطلاق حقيقة والا فهو ايضا يطالب شارح والقضاء يجب بما يجب به الاداء عند المحققين
في البزدوي واختلف المشايخ في القضاء ايجب بنص مقصود ام بالسبب الذي يوجب الاداء فقال بعضهم بنص
مقصود لان القربة عرفت قربة بوقتها فاذا فاتت عن وقتها فلا يعرف لها مثل الا بنص آخر
وكيف يكون مثلا لها بالقياس وقد ذهبت صفة فضل الوقت وقال عامتهم بذلك السبب بيان
ذلك ان الله تعالى اوجب القضاء بالنص فقال فعدة من ايام اخر وجاءت السنة بالقضاء
في الصوم
في الصلوة قال النبي صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها فعقلنا ان وجوب القضاء في هذا المنصوص من الصوم والصلوة بالنص هو معقول فان الاداء
كان فرضا فاذا فات مضمونا وهو قادر على تسليم مثله من عنده لكون النفل مشروعا له من جنسه
[illegible] عليه وسقط فضل الوقت الى غير مثل والى غير ضمان الا بالاثم لكان [illegible]
فهذا اعقل منه او جب القياس في قضاء المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف
وهذا القياس اشبه بمسلك اصحابنا وقال شمس الائمة السرخسي اختلف مشائخنا في ان وجوب القضاء
بالسبب الذي وجب الاداء ام بدليل آخر غير الامر الذي وجب به الاداء وقال صدر الاسلام ان
الوقت متى فات لا يبقى المأمور به دينا في الذمة ويجب القضاء في وقت آخر بدليل آخر وعنده

بعض الناس حتى دينا في الذمة بعد خروج الوقت واعلم ان قائلي وجوبه بالاول فخر الاسلام وتبعه
وعامة اهل الحديث والقاضي ابو زيد والحنابلة والقائلون بالجديد غير واحد منا ومن غيرنا وقد
اضطربت كلماتهم في تحرير محل النزاع فالذي ظهر من كتب الخصوم وبعض منا ان الامر الموجب للقضاء
او غيره فاستبعد ثبوته بالامر الاول فانه يقتضي ان يكون اداء او لا قضاء اذ مرجع حاصله الى
الغاء التعيين الذي في الاداء من الوقت كما اذا قال الشارع اشتر لحما في الوقت فان شرى اللحم بعده
لحاملي غير السوق ولذلك قالوا ان صم يوم الجمعة لا يقتضي صم يوم الخميس وقيل مدار المسئلة مبنية على ان
المقيد هو المطلق والقيد وهما يتعددان في الخارج او يتحدان وهو منظر الى ان المركب من الجنس
والفصل يتمايز ان في الذهن او الخارج وتوضيحه انه نقل من صم يوم الجمعة امران الاول الصوم
والثاني الصوم المقيد فالمامور به كلاهما جميعا او شيء واحد يصدقان عليه ويعبر بلفظ مركب فمن ذهب الى
التعدد ذهب الى ان القضاء بالامر الاول ومن ذهب الى الاتحاد ذهب الى انه بالجديد وكان هذا امر
بعيد كيف ان التعدد في الخارج عندهم ثم فلا معنى ان يبتنى عليه وما الضرورة الملجئة الى امالة قولهم الى
مزدول فان لكلامهم وجها صحيحا كما اسطلع عليه ان شاء الله تعالى فلا وجه لاتيانه وكلامهم الى ما لا يوجد اثر منه
في كلامهم وكانه اصطلاح من دون التراضي واحسان اليهم من دون ان يرضوا به وما قيل ان القيد
ههنا ظرف زمان والتي دخوله متى بالمرادف ان صح فلا يلزم من انتفاء فرد منها انتفاؤه ثم
وارد لان مقصوده ان الصوم شرط وقوعه في وقت مخصوص وهو صنف من مطلق الصوم ولصنف
لا يحمل على المطلق والاعراض فان تعدد الحكم يستقل كل بالافادة فههنا امران الاول الامر بالمطلق
والثاني بالمقيد وانتفاء الثاني لا يدل على انتفاء الاول فتفاده بالاول وان الحد ان لافادة
واحدة فلا بد من نص اخر وقيل ان المدعى ان القضاء يجب بالامر الاول والامر بالقضاء كاشف وبدا
يقتضي ان يكون الاثم والمثاله مامورين بامر الاداء وربما ترائى ان المدعى ان وجوب القضاء
يبتنى على سابقة الاداء فهو الموجب والمنكر دون منكره من عرفان القياس وقيل ان المدعى ان سبب النفس
وجوبه سبب نفس وجوب الاداء والاقرب انه ان القضاء لا يثبت ابتداء بل بدون نص غير نص
الاداء وهو مجمع عليه بل النزاع في ثبوته بتنصيص صريح كما في الصلوة او غير صريح كقضاء المنذورة ان كان
الجامع متحققا وانما الاختلاف في كيفية ورود ذلك النص انه نص لقصد به طلب حق اخر غير الذي
وجب اداؤه فيكون وجوب ذلك منقطعا كما اذا فاتت صلوة العيد وجبر النقص بصلوة اخرى فان
الحسنات يذهبن السيئات فلا بد من سبب اخر لوجوبه كما اذا فاتت الملك بالبيع بالفسخ وغيره

الاداء هو الموجب

بالحقيقة

او عنده وحصل بالبينة والاعتبار مثلا واليه ذهب ابو اليسر وغيره او نفس طلب اسقاط اشتغال
الذمة الذي كان سابقا باداء المثل وهذا كاداء مثل المغصوب بعد الهلاك فيجب بالسبب الاول
فالوجوب كان باقيا وانما تغير بتفريغ الذمة مع النقص واليه ذهب فخر الاسلام ومن معه فلا
يكون [illegible] على صوم يوم السبت حتى يكون [illegible] ومفضيا الى ان يكون اداء
[illegible] طلب [illegible] يلزمه طلب مثله عند الفوات بدليل يدل عليه ثم اختلف هؤلاء ان المماثلة بين
[illegible] نص القضاء وبين غيره كالصلوات المكتوبة والمنذورات معقولة فيجب القضاء في
المنذورات قياسا على وجوب قضاء المكتوبات بنصه او غير معقولة فلا يجب الا بنص آخر وح
يتضح ما في البزدوي وليعلم ان حديث المطلق والمقيد في غير موضع وظهر ان تخصيص محل النزاع
مثل [illegible] عن صاحب الكشف وتبعه آخرون في غير محله غاية الامر ان المماثلة معقولة
لا تجري فيه القياس ولكن ان [illegible] قبل السبب الاول عند [illegible] ولعزه عند [illegible] وفخر الاسلام لم يتصد
لاثبات المتنازع فيه الاول وتصدى لاثبات الثاني هذا واعلم ان مخالف فخر الاسلام فرقتان
فرقة مالكا الى [illegible] وغيره والخلاف بينهم في ان القضاء [illegible] بل هو قضاء الواجب الذي لم [illegible]
وجوبه في الذمة المشغولة طريق تفريغها طريقان كامل وهو الاداء في الوقت وقاصر وهو الاداء
غير الوقت كاداء المثل في المغصوب وفرقة من خصومنا والظاهر ان مدعى هؤلاء هو ان القضاء لا يوجب
من نص في الاصل او الفرع ولا يكفي لوجوبه نص الاداء فانه فرض ان [illegible] القضاء لم يخرج الى ساحة الظهور
فلا وجوب للقضاء وقد قلت انه متفق عليه فلا نزاع بينهم واما ان هذا الوجوب جديد او [illegible] لم [illegible] صرحوا
به فالنزاع بينهم لفظي واما النزاع الثاني فلا يظهر من قول لعدم جريان القياس الا من [illegible] واعلم
ان النزاع الاول لا يتفرع عليه فائدة فقهية خاصة به واما النزاع الثاني فله فائدة جليلة في القضاء
هكذا قيل ولا يخفى ما فيه واذا احطت ما [illegible] كما ستسمع انه استدل على المختار بان القول بالجديد
يلزمه ان لا يجب قضاء الصلوة والصوم المتروكين عمدا فان النص الحاكم بالقضاء انما ورد في المتروك مع
القدر وان قال [illegible] بدلالة فلا بد من البينة عليه ويحدث ان القائلين بالجديد مقصودهم ان
القضاء لا يثبت الا بنص آخر في الاصل او الفرع ونفس نص الاداء لا يوجب القضاء وهو
لا يقتضي ان لا يثبت بالقياس على الثابت بنصه كنص قضاء الصلوة وصوم المسافر ومقصودهم
ان الوجوب متجدد وتجدد سببه كالتفويت او الفوات ولا مضايقة في ثبوته بالقياس على الوجوب
المتجدد الثابت في حق النائم والناسي والمسافر مثلا نعم يتجه لو قال [illegible] لا [illegible] ان القضاء

لايثبت بالقياس على الوجوب بل يثبت بنص صريح فيه لكنه بعد ذلك قال صدر الاسلام
اذا نذر ان يصوم هذا الشهر فمضى الشهر ولم يصم فيه فالقضاء واجب عند الفريقين لكن عند
الفريق القائل بالاول بالاول وعند الفريق الاخر بسبب الاخر وهو التفويت وربما
انه يشكل على القول بالجديد قضاء الصلوة على طبق الاداء جهرا او اخفاء او قصرا او كمالا ومثله
قضاء المنذور ويستشكل وانت تعلم ان قضاء الصلوة على وفق الاداء ثبت بالنص ويجعل هذا
ذريعة الى غير المنصوص بالغاء الفارق وان سلم ان النص لم يرد بالمطابقة فلا شبهة في وقوعه
بالاطلاق فلا يبعد ان يصرف الى المطابقة بالغاء الفارق او بان في نص القضاء على النائم
والناسي اشارة اليه فافهم والتشبيه ان بقاء الواجب انما يسقط بالاداء او النسخ ولم يوجد او
بالفوات مع تقرار الاثم كما في شرب الخمر فان الكف كان واجبا وقد سقط لا الى جابر وهو منتف
لان الامر باقامته بعد الوقت كما هو وهو يدل على ان الواجب باق بحاله مطلوب التسليم الى
المستحق لكن مع النقص ويدعى فيه الضرورة فح يتضح ما قال الشيخ ابن الهمام في جواب من يرى الوجوب
بالجديد مستدلا بان صم يوم الجمعة لا يدل على صم يوم السبت ان مقتضاه امران الزام الصوم وكونه
فيها فاذا عجز عن الثاني لفواته بقي اقتضاؤه الاول نعم لو اقتضى فواته ظهور بطلان مصلحة الوجوب
وهو بعيد اذ عقلية الحسن والمصلحة بعد الوقت كقبله وغاية التقييد به زيادة المصلحة يعني لا نم
ان الاول لا يقتضي الثاني بل تضمنه لا بطريق الانتظام لنظام حيث الدلالة بالمطابقة او الالتزام
بحسب التفاهم اللغوي وح اندفع ما قيل عليه انه لا وجوب الا للمقيد ولهذا الايجاب قبله ومع وجود
المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا بل انما يلزم وجوبه مع القيد الا ترى انه اذا نسخ الوجوب
لا يبقى الجواز الا عندنا الا بدليل زائد والحاصل ان نص الاداء المقيد بوقت يحتمل ان يكون
المقصود منه الايجاب مقيدا حتى لا يكون الاداء في غيره محسوبا من الواجب وهو الاظهر ويحتمل ان يكون
التوقيت لزيادة المصلحة واذ جاء نص القضاء بالاداء في وقت بعده عند الفوات دل على
ان الواجب كان في الذمة وانما فات المصلحة الزائدة لا الى بدل فبقي وجوب اصل الواجب الذي
طريق الخروج عن عهدته الكامل هو الاداء في الوقت وطريق الخروج عنها الناقص الاداء في الوقت
المتاخر هذا غاية الكلام في المقام فتامل جدا اطلاع فنبور وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان
ولم يعتكف انما وجب القضاء بالصوم مقصودا لعود شرطه الى الكمال الا ان القضاء بسبب اخر جواب عما
يقال على القول المختار وهو وجوب القضاء بالسبب الاول بان من نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم

لم يعتكف فانه لا يجزئ عنه الاعتكاف في شهر رمضان الثاني ولا مع الصيام الاخر الواجبة وان كان هو
الواجب لتأدى مع صوم رمضان ومع غيره لانه ما فات الا الوقت وليس في سعة تداركه
فبقي الوجوب مطلقا عن الوقت في رمضان وغيره سواء في حقه كما هو الحال في سائر الواجبات
الفائتة من الصلوات والصيام بل نقول ان الواجب لو كان هو الاول لوجب ان يتأدى مع الصيام
الواجبة [illegible] كما اداه فان القضاء على وفق الاداء ولا افتراق الا باعتبار الوقت ولكن السبب
متجدد اي الوجوب متجدد فيجوز ان يكون شرطه الصوم مقصودا ولو كان السبب هو الاول لم يصح لان
الاشتراط لم يكن في اصل الواجب ولذلك كان يتأدى مع صوم رمضان والسر فيه ان القضاء انما
وجب ابتداء بالتفويت وهو مطلق عن الوقت فصار كالنذر المطلق وفيه الصوم المقصود وتقرير الجواب
ان الصوم الواجب في الاعتكاف المنذور بايقاعه في شهر رمضان هو الصوم القصدي لكنه
لم يجب لمانع وهو صحة وقوع الاعتكاف متصلا بصوم الوقت الشريف الذي هو مدخره مثوبة الطاعة
كرامة لعالي على عباده لاكتساب الدرجات واذا زال المانع عاد شرطه الى الكمال وهو الصوم القصدي
فلا يتأدى في رمضان الثاني وفي البزدوي ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضي ان
يكون الصوم مقصودا وانما جاز هذا النقص في رمضان لعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت
فقد فات حيث لا يتمكن من اكتساب مثله الا بالحيوة الى رمضان الثاني وهو وقت مديد يستوي
فيه الحيوة والممات فلم يعتبر القدرة فيه مضمونا باطلاقه وههنا ابحاث الاول ان كون
الاعتكاف مشروطا بالصوم القصدي لم يدل الدليل عليه واذا شرع عامة صحته في رمضان
دل على انه لا بد له من الصوم واما القصدي فكلا ولم يتم الا اذا كان الاعتكاف عبادة غير مقصودة
فايجابه ايجاب شرطه كالنذر بالحج فانه نذر بالصوم فيكون واجبا عليه فلا يتأدى مع الصوم الواجب
في نفسه وهو في حيز المنع الى ان يقوم عليه البرهان والقول باشتراطه مطلقا بالقصدي فغير مستقيم لقوله
قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا اعتكاف الا بصوم رواه الدارقطني والبيهقي وهو مطلق
فلا يجوز تقييده الا بالقصد من النص ولم يظهر بعد والثاني ينبغي ان لا يتأدى الاعتكاف القضائي مع
صوم رمضان الثاني على القول لان الصوم كان واجبا بايجاب قصدي وانما لم يظهر اثره لشرف
الوقت فبعد فواته عاد الى اصله فلا ينبغي ان يتأدى بصوم واجب في نفسه فاجيب بان
الاتصال بما في حكم فلم يعد شرطه الى الكمال لشبهة بقاء المانع لان القضاء في حكم الاداء والاصل في
الامر البراءة ولا يخفى عليك ضعفه لان ايجاب الاعتكاف ما كان ايجاب الصوم حتى ان يكون واجبا

وشرعا الوقت كان بالفاء وقد ارتفع هو انما الصفاء دائمي ولا دليل على اعتباره والى حمل ان
شرط هو العموم القصدي وانما لم يعتبر لعارض وقد الغدم فلا ضرورة في اعتباره ورفع الواجب عن
مقتضاه والثالث ان عدم فوت القدرة باستداد الوقت الذي فيه الحوة موهومة لا يورث
سقوطها في الحقيقة وانما يثبت السقوط او النقص القضاء في رمضان وانما وجب [illegible] فلا كيف لو لقي
الى القائل فالقدرة ثابتة والجواب انا مقصوده رحمه الله العال ان نقص ووجب القضاء بالقاعة في
القائل لورث العدام القدرة فكونه واجبا مطلقا فيعود الى الكلام بهذا واعلم ان [illegible] قائل
السبب الجديد ان السبب الموجب هو التفويت ويستشكل بالوجوب بالفوات من غير عذر ونقل عنهم
انكار المماثلة بين العادة في وقت وثبتها في اخر ورد ان العدوان سبب الضمان بالمثل بالنص لقوله
تعالى فاعتدوا بمثل ما اعتدى عليكم فجعل التعدي سبب الضمان مع انكار المماثلة غير صحيح وبيان ان التفويت
الذي هو بالاختيار سبب بالمناسبة لوجوب فعل اخر استدراكا لما تلف ويستشكل بان معرفة ان هذا
الفعل استدراك الغير اذ لا يمكن الاستدراك لكل فعل فلا بد من نص او مماثلة معقولة ولا نص في
النذر وهم ينكرون المماثلة والذي يظن جامع هذه السطور الراجي التوفيق للخيرات من الجناب
الاقدس انهم لا ينكرون المماثلة مطلقا بل المنكر هو ان نص الاداء او لا يوجب القاعة في وقت اخر لمجرده لانه
لا يعقل مماثلة بين وجوب فعل في وقت ووجوبه في اخر فلا بد من نص يوجب القاعة في وقت اخر بعد الفوت
ونص الاداء لمجرده لا يورث ذلك وهذا حق لانك قد عرفت ان معرفة وجوب القضاء لا يمكن الا بنص
فيه او في اصل يمكن حمل القياس وهو الذي يرونه فاذ قد جاء نص القضاء فيعلم الكل بينه
وبين ما لا نص فيه مماثلة فيجب القضاء فيه بلا مرية والا فلم لم يوجبوا قضاء المنذورات
قياسا على وجوب الصلوات والصيام الفائتة واذ في الاصل وجوب [illegible] بالتفويت فعلى الفرع
وهو المنذور ايضا وجوب لانه الوجوب السابق الباقي الذمة بل هو فائت وانما جاء الوجوب الاخر
تكميلا لما فات واما التفويت فكانهم لم يجعلوه السبب فيه وانما قالوا به لوضع المسئلة في ذلك
فافهم والصف واعلم ايضا ان الفدية في الصوم جبر للفائت وليس قضاء والتفرقة بينهما مشكل
ويتميز بين القائل بالسبب الاول ان القضاء هو اداء عين الواجب الاول وانما التفاوت بالكمال
والنقص واما القائل بالجديد فله ايضا ان يقول ان القضاء هو اداء مثل الواجب في غير اوانه
استدراكا لما فات والجابر انه شبيه به من حيث كونه استدراكا للمصلحة الفائتة وهو مثل له فهو
مقتضى والا فلا فقد بر استغراق والاداء انواع كامل وهو الاداء مع توفير حقه من الواجبات

الا واجبات والسنن وقاصر وما هو شبيه بالقضاء كالصلوة لجماعة من اولها واخرها والصلوة منفردا
وفعل اللاحق بعد فراغ الامام هذه الامثلة الثلثة امثلة الاقسام الثلثة على طريق اللف
والنشر المرتب واللاحق هو الذى ادرك جزءا من الصلوة مع الامام ثم فاته الباقى بان نام
ثم انتبه بعد فراغ الامام او احدث خلفه فانصرف للوضوء ففاته الباقى وهو اداء فى الحقيقة لكونه
واقعا فى وقته المقدر له شرعا وتسليم تعيين الواجب وشبيه بالقضاء لكونه بفعل مثل ما التزمه
حتى لا يتغير فرضه بنية الاقامة صورة المسئلة اقتدى المسافر بمقيم فى الوقت فسبقه الحدث
حتى فرغ الامام ثم نوى الاقامة فى موضعها فانه هو شبيه بالقضاء لا يتغير فرضه الى الاربع لان
المقضى يتادى كما كان واجبا فى الوقت وقد يرد عليه انه اداء فى الحقيقة والقضائية انما هى شبيهة
بالقضاء والفرض فى حالة الاداء يتغير فما بالهم حكموا بعدم التغير لاجل القضائية وما اعتبروا جهة
الادائية التى هى ثابتة فى الحقيقة ويجاب بان جهة القضائية انه بفعل مثل ما لزمه باحرامه مع
الامام وفعل العبد لا يغير حكم الشارع وهو كون كل جزء من الوقت سببا لما اتصل به من الاداء فرجحت
جهة الاداء لكونها بحكم الشرع بدون مدخلية لفعل عبد من عباده فقيل بانه اداء شبيه بالقضاء
والا فهو قضاء فى الحقيقة فلا يرد ان فيه اهدار جهة الحقيقة واعتبار جهة الشبهة ثم يخدش بانه ح
يجب التوقف حتى يظهر ترجيح احد الحقيقتين على الاخرى او يجب العمل بجهة الادائية لكونها
مترجحة باعتبار كونها بحكم الشرع على جهة القضائية لكونها بفعل العبد وانت لا يذهب عليك
ان الادائية بجهة الحقيقة بلا شبهة فانه فى وقته المقدر له وتسليم لعين الواجب فان الواجب
عليه على حسب ما كان واجبا عند الاقتداء وكونه فعل العبد مثل ما التزمه بالاحرام مع الامام
لا يخرجه الى القضائية الا ترى ان تسليم مثل الواجب وهو غير ظاهر فينبغى ان لا يعتبر اصلا ومما
ينبه به على ذلك ان الاداء والقضاء متباينان فلا يتحققان فى فعل واحد ومن امعن النظر
فى تفسيرهما اذعن بما قلنا والقول بانه لا مضائقة فى الاجتماع من جهتين لا يفى بالمقصود فان
تغائر الجهتين انما كان مقتضيا الى تغائر المعروض فهو مفيد والا فلا وههنا تغائر معروضى الاداء
والقضاء غير متضح والذى يتبادر الى الافهام من كلماتهم ان ترتب الاحكام المتقابلة بعدم
وجوب سجدة السهو والقراءة وعدم تغير الفرض بطريان نية الاقامة دال على كونه اداء وقضاء
ولا يخفى عليك ان ترتيب هذه الاحكام بجملتها غير متضح بدليل واما الدليل عليه جهة القضائية
والادائية ولئن صح فغاية ما لزم ان الشارع اعطى الاداء بعض احكام القضاء وهو لا يورث

كونه قضاء في الحقيقة كيف وانه ينافي الاداء فالظاهر انه اداء محض لكنه اذ هو مقتد لا يجب عليه
القراءة وسجدة السهو كما كان كذلك من قبل واذ ليس فيما قبل متغيرا يظهر بان الاقامة فكذا
الآن غاية الامر ان الاقتداء ربما يكون بوجود امام له وقد يكون بوجوده حكما فافهم
اركان جهة القضية يمنع اخره وهو ان كل جزء من الوقت سبب لجزء من الصلوة بشرط اتصاله وكونه
قبله فاذا انتهت الصلوة انتهت السببية في حق هذه الصلوة لكن الشارع جعل الكل متصلا حتى جعل كل
بالصلوة على سبيل الحيز والمقتدي مصل مستقل غير مخاطب بخطاب الامام فلا يكون سبب صلاة الامام سببا
صلوة المقتدي على ما هو الظاهر فيحنث ههنا انه فعله بعد فراغ الامام اداء وبالنظر الى انه خلف الامام
حتى لا يجب عليه القراءة حيث تقضى صلوة تابعة لصلوة الامام اي صلوة المقتدي اجزاءه سيما التحريمة قضاء
فكان وقتها بهذا الاعتبار الوقت الذي وسع صلوة الامام فكان السببية متقررة في حق اللاحق
فما سبق وجود المغير بعد الوقت لا يغير الصلوة الفائتة لانه يعرض المغير بعد تقرر الدين فلا يعمل لانه حال
القضاء وهو يمنع الاداء فان فسدت صلوته ظهر عدم تقرر السببية في الجزء الاول فظهر ان صلوته الى
في ذمته في وقتها من كل وجه وان وجود المغير في حال الاداء ودفع عمل لجهة الاداء او عدم تقرر السببية
باعتبار فوت الاداء لان فوت القضاء لا يرفع المتقرر وعلى هذا لا يرد ان في عدم تغير الصلوة يلزم الحكم
الصلوة وهي الاداء والعمل بالمجاز وهو القضاء بل فيه عمل بالجهتين اذ لو تغير فرضه بنية الاقامة في هذه الحالة
لم يقع العمل بجهة القضاء الذي هو مجاز والعمل بالجهتين الموجبتين واجب اجماعا ما امكن ويقول هذا العبد
عبد الله القوي العزيز مع الاعتراف بقصور الباع وعلو ارتفاع شأن هذا العلم عن ان يدركه الا عن
ادراك داع ان حديث السببية سيتكلم عليه ان شاء الله تعالى في موضعه والآن يقال ان كونه خلف الامام
لا يقتضي ان يكون صلوته قضاء ولئن وقتها في الحقيقة الذي وسع صلوة الامام بل وقتها هو الوقت الذي
تم فيه ولكن الشارع اعتبره اماما حتى اوجب عليه ما اوجب عند وجود الامام والسببية لم تتبعه فيما سبق بل السببية
قائمة الى ان صلوته مؤداة ليست فائتة فتغير بنية الاقامة ولئن نوزع في هذه المقدمات فلا شبهة في
ان ما ذكره على ان يطالب بالتدريج عليه وغايته ما ثبت شبهه بالقضاء وهي لا توجب ان يعطى له حكم القضاء
والعمل بالجهتين انما يجب اذا كانا موثرين وههنا كونها كذلك غير ظاهر والله اعلم ومنها رد عين المغصوب
اشارة الى ان حقوق العباد ايضا جامعة لهذه الانواع فرد عين المغصوب اداء كامل قرنة عليه بان
الاداء تسليم نفس الواجب بالسبب الى مستحقه كما ضربه او تسليم الواجب كما هو المسطور في الكتاب وعلى الاول
يلزم ان لا يكون رد عين المغصوب اداء لان الواجب في الذمة لا يكون عين الواجب سوى الدين وعلى الثاني

وعلى الثاني ان الغصب سبب وليس فائدته الا الوجوب في الذمة كما هو الظاهر من كتبهم والوجوب في الذمة لا يعقل
بينهما ووجوب الاداء انما هو بالامر لا بعلة السببية فان قلت انهم قالوا ان الواجب في الزكوة انما هو جزء من
المال المعين ولذلك يسقط بهلاكه ولا يستقيم الا ان لا يكون الزكوة واجبة في الذمة وهو خلاف ما ذكر او
او يكون الوجوب في الذمة … لا يعين قلت ايضا اجيب ان الواجب في الذمة امر كلي منحصر في الاجزاء المعينة
التي للمال حتى لو ذهب المال فات اداء الواجب واجيب بالتزام ان الغصب سبب لرد القيمة ورد العين
تخلص يجب الغصب بالامر بكذا افيد ولقائل ان يقول ان هذا الاشكال ليس بمتوجه على ما عرفت الاداء على طور
المصنف ضرورة ان رد المغصوب واجب بالامر البتة فيكون اداء بلا شبهة وانما يتجه الاشكال على مذهبهم ان
خطاب الوضع بالسببية غير خطاب التكليف قالاولى في ان المطلوب من احدهما غير المطلوب من الاخر فالمطلوب
بالاول اصل الوجوب الذي ليس من باب التكليف حتى يثبت في حق من لا يكلف كالنائم والمغمى عليه والصبي والمجنون
والمطلوب بالثاني التكليف حتى يأثم المطلوب منه بالترك عمدا واذ الغصب سبب فيهما خطاب وضعي بالسببية
ورد العين اذ لم يجب بالغصب بل بالامر فلا فائدة في هذا الخطاب وان قيل لو صح ذلك يلزم ان يكون
هذا الوجوب متحققا في الاعيان والجواب ان رد العين امر كلي منحصر في الردود المعينة المتعلقة بالعين
فهو يصلح ان يكون واجبا في الذمة كما قال بعينها في الزكوة بلا تفرقة بل نقول ان الصلوة الواجبة
بالسبب مثلها مثل هذا الرد فكما ان الصلوة امر كلي واجبة كذلك الرد وستتضح حقيقة الامر ان شاء الله تعالى
في مبحث التفرقة بين الوجوبين والتزام ان الغصب سبب رد القيمة بالاصالة قول بلا دليل بل الظاهر ان
رد القيمة خلف عن رد العين ولو قيل ان الواجب في الغصب هو المالية سواء كانت عين المغصوب او
القيمة ورد العين مخلص لان اداء المالية لا يمكن الا باداء معين من الاموال واذ هو مامور
برد العين فهو السابق بالاعتبار لان الموجب لرد العين هو الموجب لرد القيمة الذي هو الخلف لكان
له وجه بعيد فان قيل … قد يمكن للاداء الكامل في حقوق العباد باداء ثمن المبيع من الدراهم الموصوفة
والمسلم فيه وانما يستشكل بان ذلك واجب في الذمة لا يحتمل التسليم ولا يتعذر بان الشرع جعل المؤدى عين
ذلك الواجب لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام وقد عرفت ما فيه فان الواجب في
الذمة هو اداء الدرهم مثلا والاداء المتعلق بمعين في ذمته وحق البائع ليس في المعين ولذلك لا يجد
الاختصام بان لا يقبل المعين دون اخر واداء النقود والايقاع في خزانة وجود هو ايقاع الكلي الذي لا
يتشخص الا بمعين فهو المسلم اذ لا حظ للتسليم الا الايقاع في عالم الفعلية ومنها رده اي رد المغصوب
منويا بالجنابة بعد ما غصبه فارغا عنها ولا خلل كونه اداء لو هلك في يد المالك بالرد اليه بدون

ان يدفع الى المجنى عليه تم التسليم ولاجل انه اداء قاصر لو قتل بتملك الجناية ... ويرجع المالك على
الغاصب بالقيمة كان الاداء لم يكن واعتبار عبد غيره وتسليمه بعد الشراء حتى يجبر على القبول وينفذ اعتاقه
لا اعتاقها مثال للاداء الشبيه بالقضاء وهو تسليم العبد بعد الشراء فانه اداء في الحقيقة لانه تسليم عين
ما وجب فان التسمية صحيحة ولذلك يعدل الى القيمة عند العجز ... لتبدل الملك
تبدل العين يدل عليه حديث الصدقة ويتفرع على الاداء انه اجبار المراة على القبول وعلى القضاء ...
تصرف الزوج فيه كالاعتاق دون تصرفها ولقائل ان يقول ان التسمية اذا صحت ...
فاذا قد اشترى فقد تم ملك المراة فينبغي ان لا يصح اعتاقه وتبدل الملك لو اثر في ذلك بخلاف الصدقة فان
الحرام على رسول الله صلى الله عليه وعلى اله واصحابه وسلم هو قبول الصدقة واكلها وتمليك المتصدق عليه
ليس تصدقا وليس نفس مال الصدقة حراما ومثله مثل تملك الفقير من الغني مال الصدقة وان جعل ... تصرف
الزوج دليلا على انه ملكه لا ملكها فتسليمه نفسه بالقضاء مطالب بالبرهان ثم ان العبد لو كان ...
موقوفا فاذا اشترى قبل قضاء القيمة عتق وهذا يدل على ان حقها متعلق به فكيف ينفذ اعتاقه ...
عتق القريب الى التسليم والله اعلم والجواب ان المراة ان طالبت الزوج فلم يقدر على الشراء لقضى عليه بالقيمة لانه
عجز والعاجز حكمه ذلك ثم لو عاد العبد في ملكه لا تستحق المراة ان تأخذه فلو كان حقها في العين من جميع الوجوه
لعاد الاستحقاق فهو باعتبار حق المراة وباعتبار غيره وفيه ما فيه فانه يجوز ان يكون حق المراة واذا طالبته
ثم لو تعذر رضيت بالقيمة والبدل فلا يصح لها بعد ذلك الاخذ بالمبدل حينئذ اذا كان ملك الزوج ...
القيمة برضاها ولئن قيل ان المراة لم يكن طالبته في قبول القيمة بل انما قبلت بجبر القاضي قلنا ان جبره
دافي حكم الشرع فقد جعلها طالبة والا فيمتنع ان يقضي القاضي ويرد العبد والقيمة وما الدليل على
والي حمل انه يجوز ان يكون حكمه حكم العبد المملوك للزوج لكن ههنا مانع ولذلك ليس لها ان تأخذ العبد
الا ان ... اشتراه ... ولو طالبت الزوج بالعبد المملوك فغيبه فقضى بالقيمة ...
العبد ملكا له ام لا فان عاد فليعد فيما نحن فيه والا فلا والاشبه ان الواجب انتقل الى المال
العجز فقد ثبت ان القدرة ما قدرا العجز قدرة فمنعها ليس الا في القيمة فلا ينفذ اعتاقها ولا يجبر على
المعقول الثمن وانما يصح اخذها العبد لانه المالك لا اجنبية فافهم والله اعلم بالصواب والقضاء انواع
بمثل معقول وبمثل غير معقول وما هو في معنى الاداء وحاصله ان القضاء قضاء محض او غير محض في
معنى الاداء والاول قضاء بمثل معقول او غير معقول وكذا غير المحض لكنه ترك لانفهامه من القسم
المحض بادنى نظره فالاحسن قول من قال القضاء نوعان والمانع الاتحاد في الحكم ثم اذا كان متحدا في

لا مهر المثل

لا يعتبر ص

في النوع فيتعلق بها الاتحاد في الحكم وهذا هو المعقول والكان مختلفا فربما يتوقف الذهن في الحكم بالاتحاد
في الحكمة المطلوبة في الشرع لان المتماثلين قد يتحدان وقد يختلفان في الحكمة وهذا هو المثل
المعقول ولم يريدوا بعدم المعقولية جزم العقل بعدم المماثلة قطعا ويمكن ان يقسم القضاء بمثل
ما قسم الاداء الى قضاء كامل كالصلوة مع الجماعة وقضاء قاصر كالصلوة منفردا وقد يقال لم يقسم
كذلك لانه لم يوجد في العبادة القاصرة لان المثل الكامل عبارة عن المثل صورة ومعنى والقاصر عبارة
عن المثل معنى ولم يوجد هذا القسم فيها وانت تعلم انك قد عرفت في تقسيم الاداء ان الكمال لتوفر المكملات
والقصور لقصورها فباعتبار التوفر وعدمه يمكن التقسيم سواء سمي كمالا وقصورا او لم يسم نعم التقسيم باعتبار
المماثلة الكاملة بالمعنى الذي لا يخفى يأبى عنها في حقوق الله جل وعلا فالاشبه ان يقال انه لم يقسم كذلك
لانه يمكن القطع به بالمقابلة الى تقابل اداء كالصوم للصوم والفدية له في حق الشيخ الفاني ولا احد
ان يناقش في كونها قضاء للصوم فان سبب وجوب الصوم لم ينعقد في حقه بل انما انعقد في حق الفدية من
والمماثلة ليست معقولة حتى يحكم قطعا بانها قضاء المثل بل هو حكم ابتدائي شرع له ومن يحقق في الاسرار
الفقهية لا يلتفت اليه فان كون الفداء لعدة الصيام وبعد درك رمضان وامثاله دليل واضح على
انه خلف الصوم وقضاء تكبيرات العيد في الركوع كمن ادرك الامام في ركوعه وخاف رفع الامام
راسه ان كبر قائما فانه يكبر في الركوع بلا رفع يد وان لم يخف كبر قائما لانه يقع في القيام من كل وجه
وهو قضاء ولان التكبيرات فات عن موضعه القيام ومثله غير مشروع في حالة الركوع ليصرفه الى ما عليه
فينبغي ان يسقط كما قال ابو يوسف الا ان اباحنيفة ومحمدا يقولان للركوع شبه بالقيام لاستواء النصف
الاسفل وبه يتمايز القائم والقاعد والى هذا يدرك الامام في الركوع يدرك تلك الركعة فهذا الا
لا يخفى الفوات الا ترى ان تكبير الركوع محسوب من تكبيرات العيد وهو مودي في حال الانحطاط فاذا كان
هذا الحال محلا لبعض التكبيرات فجعلت محلا للجميع عند الحاجة احتياطا في باب العبادات ولا يخفى عليك ان
محل التكبيرات هو القيام [illegible] الشبهة بعيدة محضة فالفوات [illegible] وتكبير الركوع ليس موضعه
القيام المحض بل حال الانحطاط فلا يصح ان يقاس عليه تكبيرات العيد والاحتياط في العبادة انما
يراعى لو لم يكن مفوتا لامر آخر وهو السكوت في الركوع او الاشتغال بالتسبيح فقط فالاولى ما قال ابو يوسف
رحمه الله ولك ان تقول ان الاشتغال بالتسبيح سنة فلمصلحة الواجب لا مضايقة في تفويت
المفسدة والجواب ان هذه المصلحة ليست قطعية ولا ظنية مثل تلك المصلحة فلا معنى لتفويت مصلحة
لاجل مصلحة متوهمة ثم انهم يقولون ان المواظبة دليل الوجوب فهل الركوع بغير ما شرع فيه يكون حراما

وما عداه بهذه المصلحة مستتبعة لمفسدة مثلها فينبغي ان لا يراعى ويؤيده ما روي عن امير المومنين علي كرم الله وجهه

وجوه آله الكرام اجمعين ومعاذ بن جبل رضي الله تعالى عنهما قالا قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله و

سلم لا تبادروا الامام اذا كبر فكبروا واذا قال ولا الضالين فقولوا آمين واذا ركع فاركعوا واذا

قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد رواه مسلم والبخاري بدون واذا قال ولا الضالين والاخبار

الواردة في الركوع الى السجود شواهد على ان لا يزاد فيه واعلم ان القضاء [illegible]

بمثل معقول يجب بدون نص وقياس شبهه بالاداء للاحتياط ولذلك اوجبنا قضاء تكبيرات العيد في الركوع

وانت تعلم انه لا دليل لنا فيما نحن فيه على وجوب القضاء ثم قال والاحتياط في هذا المقام لا نراه موجبا لحكم

شرعي بل غايته ان احتمال قيامه مقام الكل [illegible] الا ان يقوم مقامه ويحصل

ثوابه كالفدية في الصلوة فان اريد بوجوب هذا القضاء بدون الدليل هذا الوجوب الاستحبابي فلا [illegible]

والا فلا يخلو عن شيء ومع ذلك ففيه ان لم يكن فيه مفسدة فيراعى كما عرفت الكلام فاعتبره لو

ان يقول ان الفدية في الصوم لو كانت غير معقول لم يصح القياس عليه مع انكم تقيسون فدية الصلوة

فديته فعليك بالنظر فيه بحسن التحقيق وتسمع ما يقول المص ووجوب الفدية في الصلوة للاحتياط وجاز

فدية الصوم يمكن ان يكون معلولا بالعجز وامر الصلوة اهم من الصوم فهي اولى بان تجزي ويحتمل ان لا يكون

معلولا ففي الاحتياط قضى بالامكان ولهذا قال محمد رح في الزيادات تجزيه ان شاء الله تعالى ولا يبعد ان يقول

احد ان قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين هو الدليل على ايجاب الفدية وتعليق الحكم بوصف يدل

على العلية ثم ان الوصف ملائم فيكون علة حتما وبه يندفع ما يقال ان احتمال المعلولية وان كان ثابتا لكنه

لم يدرك تاثيره نوعا او جنسه في نوع الحكم او جنسه القريب فلا يحكم بعلية العجز بهذه العلة لعدم كونها مؤثرة في

وغايته انه يوجب قلقا فاوجب الفدية لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم دع ما يريبك الى

ما لا يريبك فان قلت انه ظاهر لانه ان الاية منسوخة ولعله على حذف كلمة لا لان الاعتبار [illegible]

ثم بعد ذلك نسخ بقوله ومن شهد منكم الشهر فليصمه بل قال الشيخ وارث النبي العربي [illegible]

محي الدين بن عربي ان الحكم لم ينسخ بعد لانه انما يتم لو كان وعلى الذين يطيقونه مقيدا على قوله فمن

الاية وان سلم فلا شبهة في ان الفداء في حق الشيخ الفاني ومن هو متصف بالعجز بقي التخيير بين الصوم والفداء ليس

منسوخا والكلام فيه والجواب ان غاية ما ثبت ان العجز علة لثبوت الفدية في الصوم وليس يوجب ان يكون كذلك

في غيره ومع لا يبعد ان يقال ان الصلوة والصوم ليسا من جنس واحد بحسب قريب انما كالتصدق بالقيمة عند فوات

ايام التضحية اي اوجب الفدية في الصلوة للاحتياط كما اوجب التصدق بقيمة الاضحية عند فوات ايام التضحية لاحتمال

اذا اتى احدكم الصلوة والامام على حال فليصنع كما يصنع الامام رواه الترمذي وقال حسن غريب وعن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

لاحتمال ان يكون التصدق اصلا لانه المشروع في باب الاموال وايضا ان العبادة شكر وكل نعمة فشكرها
من جنسها ولكن لم يتعين به فامر به احتياطا فان قيل ان الواجب هو التصدق بالعين في ايام مخصوصة
او بالمال فيها فعلى الاول يلزم ان يجب التضحية في العام القابل للقدرة عليه مثل ما على المثل وعلى الثاني يجب التصدق بالقيمة
في الحال لا التطرق الى الاحتياط قلنا ليس التصدق هو الواجب اصلا بل الاراقة واراقة الدم لم تعهد قربة
الا في الايام التي امر بها اداء فاحتمال ان يكون الايام الاخر محلا للقضاء بعيد فلا يجب
قيام التصدق مقام الحال ولا الاحتياط المقتضي بخلاف التصدق بالاموال فانه مأذون به في
الشرع والحج بين بعض الشافعي والاخرى بالاعتبار الحاصل المناسبة ولا شبهة في ان التصدق بالمال
مناسب للاضحية واما التضحية في وقت اخر فلم يعهد مثلا عن الاضحية فلان الاحتياط في التضحية في
وقت اخر مشوبا باحتمال بعيد فيه هو احتمال قربة الاراقة في غير الوقت قربة واما التصدق فكل
وقت وقت لا اثر فيه اصلا ومنها ضمان المغصوب بالمثل هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد
فاداء مثل المغصوب صورة ومعنى كما في المثليات قضاء كامل وهو قضاء بمثل معقول ثم اعلم ان القضاء
يجب بما يجب به الاداء فيقتضي ان يكون الامر الذي اوجب رد العين اوجب رد المثل او القيمة فيلزم ان يكون
سبب نفس وجوب العين او المثل الكامل او القيمة متحدا وسبب نفس وجوب العين احد اسباب الملك او
معنى نفس وجوب العين وجود ملك العين للمالك لان نفس الوجوب عبارة عن الوجود المعتبر شرعا
فان كان متعلقه الدين فمعنى نفس وجوبه ثبوته في الذمة اذ الدين امر كلي اعتباري شرعي فيصح كونه موجودا في الذمة
وان كان متعلقه العين فمعنى نفس وجوبها وجود صفة شرعية فيها بالاعتبار الشرعي وهي الملك وسبب نفس
وجوب المثل او القيمة الغصب لا الهلاك عند الغاصب فالجواب ان سبب وجوبهما متحد لكن اختلف حكمه
لاختلاف المحل ففي العين اوجب الملك وفي غيرها اوجب ثبوته في الذمة وانما الغصب مطلقا او بشرط الهلاك سبب
كون المغصوب مضمونا على الغاصب من حين غصب بمعنى كونه مضمونا كونه بحيث تقرر وجوب ضمانه اي بدله بالسبب
الذي اوجب نفس وجوب العين اي ملكها فهو سبب عند وروده على ملك معصوم بالعصمة المقومة بشرط نظر
عنده كون السبب وجوب العين سبب نفس وجوب المثل او القيمة وهو كون المغصوب مضمونا بهذا المعنى واما
المضمونية بمعنى كونه بحيث يجب ضمانه على الغاصب بشرط الهلاك بسبب العصمة المقومة فجعلوها سبب
نفس وجوب المثل او القيمة ثم هذا قال المعترض بجبلة المتين معترفا بالقصور ارتفاعا الى اوج هذه
العلوم الشديدة الارتفاع انه لا يحصله فان الواجب على الغاصب رد عين المغصوب وسبب الغصب وهو الاداء
والواجب في القضاء رد القيمة او المثل وسببه الغصب ايضا فالقضاء قد وجب بما وجب به الاداء فلم يطلب بامر

مضمونا

القضاء واجب آخر واذا قلت ان الواجب بالسبب بنفس الوجوب واجب قضاء والمطلوب بامر القضاء ايجاب
ذلك الواجب وكشف لنقابه لا ان الواجب لوجوب الاداء هو الواجب في القضاء كيف لان القضاء على غير
الصوم كالمغمى عليه وليس يجب عليه الاداء واذا تقرر هذا فاعلم ان الموصوف بوجوب الاداء هو الايقاع والموصوف
بنفس الوجوب ليس هو الايجاب للايقاع بل الهيئة الموجودة في الخارج وههنا العين موجودة فيكون هي موصوفة
هي بنفس الوجوب فيلزم ان يكون سبب هذا الوجوب ووجوب القضاء واحدا مع انهما متغايران لان الاول
ماخذ اسباب الملك والثاني بالغصب كما تقرر قلت هذا انما احتمل بجمهور الشراح وسمتع
ما له وما عليه لان استمع ان رد المغصوب ايضا على نحوين الاول الايقاع وهو الرد بالمعنى المصدري والثاني
الحاصل بالمصدر وهو الهيئة الموجودة عند الرد في الخارج والاول موصوف بوجوب الاداء والثاني موصوف
بنفس الوجوب وسبب هذا الوجوب هو الغصب وهو السبب لوجوب رد المثل او القيمة ...
ايجادا فلا يحصل الضمان فان وجوب العين يعني وجود الملك ان كان معتبرا الى الغاصب فيرجع الى حصول الى ان
سبب ملكه بالتضمين هو سبب وجوب رد المثل او سبب وجود ملك المثل ولا حاصل له ضرورة ان سبب الملك
هو قبول الضمان وسبب وجوب الرد هو الغصب او الهلاك ضرورة ان نفس الغصب لا يفضي الى ايجاب
رد المثل والثاني الخشن بطلانه وان كان معتبرا الى المغصوب منه فعدم رجوعه الى طائل ظاهر ولا يشتبه ههنا
الا الزام ان الغصب سبب لملك الغاصب العين وانما التضمين بعد الهلاك شرط للسببية وهو الزام ما
ليس بلازم ولا ضرورة ملجئة اليه ولعل لكلامه وجها لست احصله ولعل الله تعالى يحدث بعد ذلك امرا وهو
السابق اي القضاء بمثل صورة ومعنى هو السابق في الاعتبار فمهما امكن لا يعدل الا المثل صورة فلا
المغصوب منه على اخذ القيمة الا اذا اداء الغاصب مع القدرة على المثل صورة ومعنى كما في المثليات
كما اذا ادى المثل مع قيام العين المغصوبة او بالقيمة اي ضمان المغصوب بها فاذا انها قضاء بمثل معقول
قاصر وضمان النفس والاطراف بالمال هذا اشارة الى القضاء بمثل غير معقول وهو ظاهر ضرورة انه لا يعقل المماثلة
بين الادمي الذي هو اشرف الموجودات من المخلوقين والمال الذي هو مهان مبتذل وانما يجب
لان القضاء لا يجب الا بعد وجوب الاداء ولا يعقل ههنا شيء كان واجبا على القاتل ثم يخلفه الدية بل الدية
وجب عليه ابتداء الدية فهي ليست قضاء واجيب بان الحق اللازم على القاتل النفس المتلفة فهي واجبة
بنفس الوجوب في الدية ونفس الوجوب جبري لا يتوقف على القدرة واورد عليه ان ردها مح
فانجابه ملزوم التكليف بالمحال وانه باطل عندنا وغير واقع عند الاكثر واجيب بان المقصود بالتكليف
ان كان هو التكليف لكان كما ذكرت ولكن المقصود منه الخلف كالايجاب الصلوة على من

ام

ن اسلم في آخر الوقت وبلغ الصبي فيه او افاق المجنون كما ستسمع في مسائل القول ان شاء الله
تعالى ولا يذهب عليك ان القدرة المتوهمة شرط التكليف كما في الصورة المذكورة فان امتداد
الوقت لوقف الشمس ممكن كما روي عن سليمان عليه وعلى نبينا السلام والصلوة ورد النفس المتلفة
غير ممكن وفيه ما فيه وتقرير الجواب بان ذلك انما يبطل اذا كان المقصود منه نفس الاداء قصد
عبارة في الخلف ليتحقق محل الاداء فيه فلا وههنا كذلك فان محلية وجوب رد العين ونفي الانزجار
عن الجناية يحصل بوجوب القصاص والدية وانت تعلم ان كون الانزجار محلية في الاداء
وفي القضاء بالدية في الخطاء غير ظاهر فالاحرى ان لا يقال ان القضاء لا يتوقف على وجوب
الاداء وهو المشروط بالقدرة حقيقة او متوهمة بل مبناه على نفس الوجوب كما في المغمى عليه
وهو لا يعتمد القدرة وبعد اللتيا والتي فلا حد ان يطالب الدليل على تحقق وجوب الاداء
او نفس الوجوب فانكم ما علمتم ان الدية قضاء عن رد النفس المتلفة بل حكم لها حكم ابتدائي وحما
نه عليه بان الشرع لم يوجب اصلا الا مثل بخلاف الصلوة والصوم واداء القيمة فيما اذا تزوج على عبد
بغير عينه مثال القضاء الشبيه بالاداء وهذا لان المسمى معلوم الجنس مجهول الصفة وفي مثله يجب الوسط
ولا يعلم الا بالتقويم فيكون القيمة اصلا بهذا الاعتبار فصار شبيها بالمسمى فيصح ان يؤدي المسمى ويجبر المرأة على القبول
ويصح ان يؤدي القيمة حتى يجبر المرأة على القبول قال الشافعي رح ان التسمية غير صحيحة لان عقد النكاح عقد معاوضة
فلا يصح التسمية مع الجهالة كالبيع ولنا انه ليس بمال والحيوان غير معين يثبت في ذلك في الذمة و
ينصرف الى الوسط اصلا ايجاب الشرع الدية من الابل أن الشرع اوجب مهر المثل مع جهالة فيه بان لم يكن من
اقاربها من تزوجت وعلم ان مهر المثل فانه يحتاج الى الحمل والتقويم بل نقول ان جهالة مهر المثل فوق جهالة العبد لان
تلك الجهالة جهالة الجنس وهذه جهالة الصفة وههنا بحث فان التسمية اذا صحت وانصرفت الى الوسط فهي الواجبة
لا القيمة اصلا فينبغي ان لا يصار اليها الا عند العجز كما هو المذهب في التسمية الصحيحة ويجب ان لا يجبر على قبول القيمة ما لم يعلم العجز
وما قيل من ان الوسط لا يعلم الا بالتقويم فصارت اصلا غير تام فان نفس الوسط بالتقويم لا يورث ان يكون
القيمة هي البدل بل غايته انها معرفة للبدل كما في الدية وامثالها ولعله غلط فافهم جدا وعلى هذا قال ابو حنيفة رح
في القطع اي قطع اليد ثم القتل اي قتل مقطوع اليد قبل ان يبرأ عن القطع للولي فعلهما تفريع على الحكم الذي
من ان المثل الكامل يزول بين الاعتبار والحاصل ان اولياء المقتول مخيرون في ان يقطعوا اليد او لا ثم يقتلوا
ويقتلوا من غير قطع وقالا في الاول فعلا لا انه يقتله فحسب وليس له ان يقطع لان الجناية واحدة وفي القتل
لان القطع ليس جناية مغايرة للقتل الا اذا لم يبرأ واذا سرى صار القطع قتلا لم يصدر الا القتل فتداخل

الاثري

موجب القطع في موجب القتل وجه قوله ان الجناية متعددة صورة وهو ظاهر وحكما لان موجب القطع القطع
وموجب القتل القتل والقصاص انه لو كان من غير القاطع لتضاعف بلا لبس واذا كان كذلك فيجب الاعتبار
المتعددة صورة فالفعل بالفعل والقطع ثم القتل مثل كامل فله ذلك فان عفى عن القطع فله ذلك ولما تقرر
مذهبه بان التعدد الصوري مقتضاه كما قال والاتحاد المعنوي مقتضاه القتل فقط فاذا اجتمع الوجهين
تخير الولي وقد تقرر مذهبهما بان القتل بعد القطع كمحض لموجب القطع لان موجبه اثبات الموت وانما الاثر
فيما لا اثر شبه صادرة الطبيعة اثره والقتل قبل البرء متمم للقطع لانه يعقد الطبيعة عن المصادمة فالاتحاد
المعنوي صار شبهة في سقوط القطع فيسقط وجه قولهما ان كون القتل متمما شبهة في سقوطه والقود
الظاهري منهما في الجملة وكما في صورة البرء وبعد الوقف على شبهة عدم الامداد فصارت شبهة السقوط
شبهة الشبهة فلم تعتبر والقصاص ان المعنى الذي يوجب اعتبار الشبهة في الحدود والقصاص مفقود لان ذلك
المعنى هو السعي في ابقاء ... ان الرب فهو يورث شبهة في اعتبار ذلك فرتب على شبهة الشبهة وعلم ان الاتحاد
ولهما لان القطع متمم للسراية والقصاص لا بد له من سبب وسببه القطع في معرض الاحتمال فلم يصح ان يلزم
شيئا وتعدد الجناية في غير ما نحن فيه لا ينفع شيئا مجرد التعدد الصوري وهو ليس يصلح ملزوما واما ما تقرر مذهبه
من ان التعدد الصوري مقتضاه كما قلناه فغير تام فان ذلك يقتضي ان يجب القتل فقط فان سبب القطع
في السببية ... عدم ... احتمال الاتحاد والقصاص ان الحدود تندرئ بالشبهة وما مر من المعنى الموجب للاندراء
مفقود غير مستقيم فان التعدد اعم مما تندرئ بشبهة وفي القطع ثم القتل تعدد مضاعف فسواء تدارك
تعدد القطع والا محقق وليس الاحتمال في احتمال وهو الشبهة في سقوط القطع فلا شبهة شبهة ...
انهما فالذي يدل على اندراء الحدود بالشبهات لا يدل على فرق بين هذه الشبهة والشبهات الاخر الدارئة
لكن اذا كان القاطع شخص والقاتل اخر يجب القصاص عليهما ... ان يجب الدية فلان موجبها ...
والقصاص لا ... لاحتمال السراية فيجب المال لسهولة امره ولكن حكموا بالقصاص وان كانا متساعدين على ...
من كتب الفقه والقول قول ابي حنيفة لان القطع محض جناية مغايرة للقتل ولا تاثير فيه للاتحاد والقاطع
القاتل ههنا ادنى لكون القصاص قضاء بالمثل شبها فانه القتل بدل القتل وهو عن الولي مباح والاداء
وهو رد السالف واجب وان ... الوجوب فالاداء على شخص والقضاء على اخر ومن الواضح ان القصاص
انما يجب على من وجب عليه الاداء فالاحرى ان يسلم ... تسليم القاتل نفسه للقود قضاء عن تسليم التالف
اذا القطع المثلي والضمان المثلي الا يوم الخصومة اي لا يحل ان ... في الاعتبار هو المثل الكامل قال
ابو حنيفة لا ضمن عن صب المثلي اذا انقطع المثل الا قيمته يوم الانقطاع وذلك لان الواجب المثل صورة ومعنى وانما

وانما يصار الى القيمة للعجز لان الغاصب يجبر بالقضاء لان القضاء بالقيمة مبني على العجز الى الاداء
قد ظهر فتعين الحق الى الكمال حين الاختصام وهو يوجب فوت المثل في حقه لان القضاء بها لا يرتفع
المثل في القابل والقضاء وهو مبني على الخصومة فيعتبر القيمة يوم الخصومة عنده ووجه قول ابي يوسف ان الغصب
سبب وجوب القيمة فيعتبر القيمة عنده ووجه قول محمد ان الانتقال الى القيمة هو ان الانقطاع وهو لا يشبه لان المثل
اذا انقطع فلا شبهة في ان الغاصب يجب عليه شيء ولا يعقل ايجاب المثل لانه تكليف بغير المقدور فكانوا
سواء اختصم المالك ام لا ثم اذا وجد المثل في ايدي الحال يعود الوجوب اليه لا ارتفاع المانع
ويحتمل ان الواجب بالة المغصوب هي متنوعة الى المثل والقيمة فكل منهما اداء له لكن ذلك لان المثل
اسبق راد الا لا الحيار ابدا او بعد البعد ان يفطن بما في دليلهما واعترض على قول ابي حنيفة
واجب قيمة الخصومة يمنع ان لا يجوز الكفالة عن القيمة والابراء عنها قبل الخصومة واليه
يمنع ان لا يصح دعواه القيمة فانه لم يثبت الا بعد الخصومة والمرافعة الى القاضي واجيب بان من جعل
الغصب موجبا للقيمة ورد العين مخلص يهون عليه الامر وان جعل موجبا للرد بالاصالة وارد القيمة
بالقضاء فيمكن ان يقال ان الوجوب يستند الى اول السبب فله شبهة الايجاب في الحال ولا يبعد ان
الكفالة والابراء مبنيا على ثبوت الحق وعلى المذهبين يثبت حق المالك قبل الخصومة فاذا كان المثل
يمكن الابراء عن القيمة والكفالة عنها وان كان هو القيمة فهي الواجبة من قبل الخصومة فالقاضي يجب ان
يحكم بها والا لزم تصحيح الحكم الى الشرع الشريف ثم ان غير المثلي تجب قيمته عند الهلاك ولا يجب قيمة الخصومة
ولا فارق ان قيل ان القيمة خلف المغصوب بعد الهلاك فهو لا يقبل الوجوب بعد الهلاك قلنا ان المثل بعد
الانقطاع ايضا لا يقبله ان قيل يمكن ان يوجد فالقدرة متوهمة قلنا ان اعادة المعدوم ايضا
ممكنة وايضا ان القدرة المتوهمة انما يكفي لايجاب الخلف كما في مس السماء ان شاء الله تعالى وقلنا جميع المنافع
لا تضمن بالاتلاف بان يستخدم عبد الغير او ركب دابته او سكن داره من دون اذنه لان الضمان
بالمثل ولا مثل لها لان المثل الكامل الكاف ممكن الوجود فلا تعتبر بالاجماع في الضمان والمثل القاصر وهو القيمة
ليس مثلا للمنافع الا بعد التقوم وهي ليست متقومة لان شرط التقوم الاحراز كما لا يخفى على من نظر في المعهد
والطلب الحاصل بالاحتطاب والاحراز لما لا يخفى مفقود في المنافع لعدم بقائها كما تقرر في علم الكلام لان
كلامنا في الاعراض التي هي المنافع وهي غير قارة فكيف ان يقول ان التقوم مداره على حصول الطاع والمانع
لكن وليس من ضرورة الاحراز هو القبض دفعة فاحراز ما يحصلها فيمكن ان يقال ان هذه المنفعة
قيمتها كذا او الصيد قبل الاصطياد وان لم يكن لا عبرة بها ضرورة ان الصيد بعد الاصطياد ولم يجد ولم

ان الاعراض لا تبقى زمانين
وانه لعدم الاختصاص على ما تقرر
في علم الكلام

وصف المالية وكونه معادلا للدراهم كذا لا نسلم ان المتقوم هو الباقي ولا تعادلها لانه ليس لها ظاهر
ولا برهان عليه كيف لا يتقوم مع ان القيمة تجب في الاجارة الفاسدة ما لم تجاوز المسمى فلو لم يكن لها
قيمة فمعنى هذا لا تجب شيء لان المسمى قد بطل وما خلفه شيئا وكذلك المضاربة الفاسدة فان اجر المثل
يجب بالغا ما بلغ عند محمد رح فالاحرى ان يقال في عدم التضمين بالاتلاف ان المتلف لم يقبض ما كان
مقبوضا للمتلف عليه والمتلف في ثاني الحال لم يتيسر له الانتفاع ولا اجارتها ولتوضيح ذلك استخدام العبد
بان المستخدم ما استهلك شيئا في يد المولى وكونه مستخدما لو لم يستخدمه المتعدي موهوم ولعله لم يتيسر
له الاستخدام مثل استخدام المولى ولا اجارته بذلك الاستخدام وعلى هذا قس الامثال الاخر فافهم واعترض
بان المنافع يرد عليها العقود كالنكاح والاجارة فلا بد من ان تكون متقومة فيها وكل متقوم في عقد فهو
متقوم في نفسه واجيب بان التقوم في العقود ضروري بحسب الحاجة فلا يقتضي ان يكون متقومة
في نفسها وانت تعلم ان اجراء العقود المبنية على التبادل بما لي من العقلاء لا يعقل الا بان تكون
متقومة في نفسها ولذلك انهم لا يعقدون الاجرة بمجرد الاصطلاح يشترون بعض الاخر على ان العمل الكذائي
والمدة الكذائية يصلح بدلا لمال كذا ولا يصلح غيره بدلا له بل يغلو او يحط وقد صحح الشرع الشريف
بهذه المعاملات فهذا اشارة الى تجويزه التقوم هذا او قلنا القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني ان من
قتل من عليه القود لا يضمن لمن له القود ويضمن عند الشافعي الدية لان القصاص متقوم ولذلك
يجب بدله الدية في الخطاء وينتقل اليها بعفو بعض الاولياء وكذا بالاصطلاح ينتقل الى المال وهو يدل
على ان مثل النفس مال وقاتل القاتل اتلفه وهو غاية الضعف فان حق الولي ان يقتل القاتل و
قاتله قد ساعده على ذلك بالقتل فحقق ما يتمناه ولم يكن المال هذا الحق بل مثل نفس القاتل
وهي ليست حقه وقاتل القاتل لم يتعد الا باعتبار ان الثار قد فات والانتقام لم يوجد وليس له مثل
معتبر في الشرع والمشهور في دفعه انه لا تماثل كاملا بان القصاص من قاتل القاتل بالاجماع والمال
ليس مثلا له لان القصاص كالمنافع في عدم البقاء فلا يكون مالا فلا يكون مثلا لمال لكن في المنافع
وقلنا ايضا ملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول صورته شهد شاهدان بتطليقه
امراته بعد المسيس ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي
لان منافع امراته متقومة وقد اتلفها الشاهدان وقولنا مبني على ما سبق انها ليست متقومة لانعدام
المالية ولا ضمان التفات انما يضمنان نصف المهر لو رجعا بعد ما شهدا بالتطليق وهي غير
ممسوسة لانهما اتلفا الا المنافع فيكون متقومة فالجواب ان ملك النكاح غير مضمون اصلا كيف لو

وكان المنافع مضمونة لوجب مهر المثل كما في الفصل الاول عنده بل انما يضمنان لانهما اوجبا على الزوج ما كان على شرف السقوط وهو نصف المسمى وفوتا مده مع تفويت منافع المرأة الى بدله فهو ازالة اليد المحققة عن النصف فهو اشبه بالغصب فتدبر واشراق ولابد للمامور به من حسنه الحسن ضرورة ان الله حكيم هذه المسئلة كلامية فان المتكلم يحتاج اليها في اثبات ان افعال العباد حسنة في نفسها او قبيحة كذلك واصولية باعتبار ان الاصولي يحتاج اليها في دلالة الامر باعتبار ان الحسن صفة الفعل فافهم هذه المسئلة عظيمة الشان وقد فصلناها في الفوائد العظمى وههنا نذكر ما فيه دربا فاستمع ان الحسن عبارة عن استحقاق الخيرات من المثوبات واستحقاق المدح وكون العاقبة محمودة والقبح عن استحقاق المضرات من العقوبات واستحقاق الذم وكون العاقبة مذمومة فههنا بيان للافعال في نفسها بان يكون من الصفات الثابتة لها في الواقع بقطع النظر عن ورود الامر والنهي اولا فسر الكلام الصفات الاعتبارية اللازمة اولا او لا متبات لها كذلك بل يابعان للامر والنهي فالصدق والكذب والاحسان والاساءة في مقابلة الاتيان في مقابلة الاحسان ٥

والكفر سواسية فلو امر بالكذب ونهى عن الصدق لا نقلب الامر الذي كان في امر الصدق ونهي الكذب فللامر وانما هي قبل الامر والنهي سيئة ولكن احدهما ارجح والاول مذهب وشيعه المعتزلة والسنية والثاني مذهب الاشاعرة وعلى الاول فالامر والنهي كاشفان عن الحسن والقبح او اعيان وعلى الثاني هما مثبتان بل لا معنى لهما على هذا المذهب الا كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه وذلك هو الذي يرام تعقليتهما وشرعيتهما وذاتيتهما وغيريتهما ولم يريدوا بالعقلية ان العقل مستقل في ادراك الحسن والقبح ولا انهما لا يرتبطان كان اصلا حتى يمنع ورود الشرع بل بعض الافعال ما يدرك عقل ان ادرك فيه حسنه وبعضها كذلك بل يفتقر الى ورود الامر ونحوه وكذلك القبح وقد نطق العقلية استقلال العقل بادراكهما فالمذاهب ثلثة الاول ان حسن بعض الافعال عقلي وكذا قبحه والبعض لا كذلك وهو مذهبنا والثاني الشرعية المحضة وهو رأي الاشاعرة والثالث العقلية في الكل وهو مذهب المعتزلة وهو شنيع عاد كره المحققون من الجماهير ولم يريدوا بها الاستحقاق ان العبد بايقاع الافعال يستحق على العدل تعالى وهو تعالى انه المراد ان الافعال لها مناسبة وملاءمة مع كون العاقبة محمودة وترتب الثواب ونحوه كملاءمة بعضه الماء والبرودة واذ هو تعالى عدل لبس خلافا لما يليق باهله والاشاعرة ينكرون حسن الافعال بهذا المعنى بل انما الاستحقاق لورود الامر فاذا امر وقد وعد وهو حكيم لا يخلف الوعد فما لاتيان المستحق المثوبة فالحسن من توابع الامر بهذه الوساطة ونحوها وح اندفع ما يقال ان اهل الاشاعرة يقضي

ان لا يوجب الامر الحسن لانهم ان ارادوا الاستحقاق توهم ان الحسن ان يكون متعلق المدح فلا استحقاق
للعبد على الله عندهم كما لا استحقاق عندنا وان ارادوا الاستحقاق الصوري فلا استحقاق في الحقيقة فلا
حسن وان ارادوا ملاءمة الثواب عليه فهم ليسوا القائلين به لانه لو عاقب البارى الرحمن المعصوم
كان حسنا منه فالمراد وقوع الثواب وذلك بمجرد اختياره تعالى ووعده اياه لا لانه موجب الامر ويجوز التخلف في الوعد
عندهم فلا يعلم حسن فعل اصلا لان كون جواز التخلف مذهبهم ثم فان المشاهير منهم ينكرون ولئن سلم فالمعتزلة تعالى
بالنظر الى ذاته يجوز له ان يعذب او يثيب على العباد واذا اخبر انه لا يخلف الميعاد فلا يقع منه تعالى ذلك وايضا كل
انشاء الامر يتحقق الطلب الجازم وهو لا يتحقق الا ان يكون المطلوب تركه مضرا في نظر الطالب والا فما معنى الالزام فدل على كون
تركه موجبا للعقاب والقبح مستوجبا للمجازاة وان لم يكن المطلوب خيرا في نفسه ثم ان الحسن سواء كان حسن ذاتي
او شرعي قد يمحو اثره لطريان الضد كالارتداد فلا يحق المثوبة فان الاستحقاق انما هو لو كان على ذلك الوصف
وح لا يرد انه على تقدير الشرعية يلزم ان لا يكون اتيان الايمان الذي وقع الارتداد بعده ايمانا باثر على العدم
لازمه الشرعي وهو وقوع الثواب فلا يعلم مؤمن من كافر وذلك لان اللازم انما يلزم لو بقي واذ قد طرأ الكفر
انتفى اللزوم فقد كان مؤمنا لانه اتى بالايمان ولا نقطع بكونه حسنا بمعنى ترتب الثواب عليه الا بعد القطع بعدم
طرو الضد فلا محذور اصلا فتامل جدا واعلم ان صاحب التحقيق ذكر ان من قال بالعقلية اراد كون المعاقبة محمودة
وتركه مذمومة ومن قال بالشرعية اراد بها موافقة الغرض وعدمها وانت تعلم انه يرجع الى النزاع اللفظي والبحث ان
اريد غرض المكلف فيلزم ان لا يكون الواجبات حسنة لانها قد تخالف الاغراض لانها تختلف باختلاف الطبائع
وان اريد غرض الآمر الناهي فهو مع بعده تمام لا يريدان بهذا المعنى والمتكلف ان يتكلف في تصحيحه واعلم ايضا
ان هذا الخلاف يتفرع عليه خلاف آخر وهو ان الحسن والقبح هل يستلزمان الحكم اي الوجوب والحرمة اولا فعندنا انه لا حكم
ولا عقاب قبل ورود الشرع وعند المعتزلة يستلزمان فالعقاب قبله وحاصل هذا النزاع ان الحسن هل يلزمه
ان يرد بما اتصف به امر الشارع او يلزمه وذلك لان الحكم هو خطابه تعالى بالالزام او نقول ان الوجوب هو
اللزوم باذن الشرع قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا تدل دلالة واضحة على ان العذاب ينتفي قبل
الاحكام ترتيب الثواب والعقاب بعد الخطاب وانما الحسن الملائم ان يرد به الخطاب لانه موجب لانزاله تعالى
الحكم وعند المعتزلة موجب ثم ما يظهر من بحث الالهية هو ان العقاب ثابت قبل ورود الشرع فلعل اولئك
غير هذه الطائفة فافهم فان قلت فما معنى قول المص في الشرح موافقا للبزدوي ان الحكيم لا يامر ولا ينهى الا
لحسنه وقبحه وانما يعرف ذلك بكون ما هو به لا بالعقل نفسه لان العقل بنفسه غير موجب مع انه سيذكر
في بحث الالهية ان النبي لم تبلغه الدعوة ان كفر لعذب فقد حرم الكفر عليه فقد شغل النقل بحسن البعض وقبحه.

خطاب الله تعالى

فلا يجاب

قلنا مخلصه

جبلت منسيان

انه لم يعرف الامر حقيقة او حكما كما في الساكن في شاهق الجبال فانه اقام مدة الحرمة مقام الامر او بدونها غير مكلف
الا بالايمان او اراد بالحسن وقوع الثواب فهو يعرف بملاحظة وعد الشارع وانت تعلم انه بعيد عن عبارة المصنف فانه
قال لا بد للمامور به من صفة الحسن اذ الامر حكيم لا يامر بشيء الا لحسنه الخ الا ان يقال انه لم يقصد الشارع فيه ولعل في سقطة
فان وقوع العقاب قد علم بدون النهي فالوجه هو الاول ولكن قيل ان مراده ان كون الشي مامورا به لا يعرف
الا بعد المعرفة بكونه مامورا به اي بعد ورود الامر من الشارع فان العقل لا يستقل بمعرفة الايجاب بلا ما عنه
لكل منه فانه قال ولان الامر لبيان ان المامور به مما ينبغي ان يوجد والقبيح اسم لما ينبغي ان لا يوجد فاستحال
ان يومر به وانما عرفت الخ فالضمير راجع الى المامور به المذكور سابقا فلنا منع لجهده كما لا يخفى ينبو عن عبارة
البزدوي ومن قضية الشرع ان حكم الامر موصوف بالحسن عرف ذلك بكونه مامورا به لا بالعقل واذ قد خطت
فراجع الى شرح الكتاب قال مستبعد ان الحكمة الاتيان بما ينبغي والامر بما يليق فاذا هو تعالى حكيم فيكون امره
امرا بما يليق في نفسه فيكون المامور به حسنا في نفسه ولو كان في نفسه سواسية النسبة الى الحسن والقبح
والحكمة في الامر وما معنى قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وما معنى النهي عن الفحشاء والمنكر
بل يرجع الى انه تعالى يامر بما يامر وينهى عما يشاء فيخرج عن الحكمة ولا لفظ منافية له فافهم
ثم اقوى شبههم ان امر الاخرة سمعي فكيف يكون الحسن والقبح عقليا والجواب ان السمع انما هو
التفاصيل المذكورة في الشريعة الحقة واما ان الايمان والتحلي بالمعارف له عاقبة محمودة او ان الكفر
والتحلي بمساوي الخيرات فهو مما يمكن ان يدرك بالعقل كيف ان الحكماء يثبتون بقولهم حتى المعارف
والافعال وتفصيله على نحو اجمال ان الخير والشر بالنسبة الى كل ان يكون ملائما له ومنافيا له لو خلي وطبعه
والنفس الانسانية تميل بالطبع الى الالوان البهجة والمستلذات الطيبة ومرجعه الى ادراك المبصرات
والمذوقات على نحو الاحسان وكذا استلذاذها بالنغمات اللطيفة والمشمومات المرغوبة والملموسات
الناعمة ثم بعد التفتيش ظهر ان الادراك الاتم وهو التصديقات بما هو حق من ملائماتها لو خليت
وطبعها ولكن الانغماس في العلائق الطبيعية تحجب عن الاستلذاذ بها فبعد التفارق ان حصلت لها
فهي مستلذة والا فهي في بدنها متقلبات وعقارب وحيات مما يحرقه وهذا القدر مما يمكن ان يدرك بالعقل وان
لم يستقل في ادراك التفاصيل الواردة في الشرع الشريف وتفصيله الاتم في كتب حجة الاسلام ابي حامد
محمد الغزالي وامثاله على انه لا يضر اصل المقصود فانه ثبوت الحسن في الافعال في نفسها وان الامر
الالهي كاشف عنه فالحاصل انه كان حسنا فامر به وكان قبيحا فنهي عنه وهو لا يندفع بما عرض لهم
من الشبهة وبعد ذلك اذا الحسن لو كان لذات الفعل لما انقلب الى القبح واللازم باطل فان الصدق

يدرك

قد يحرم اذا كان فيه قتل نبي والجواب عنه اولاً انا لا نسلم ان الحسن مقتضى لذات الفعل
من حيث هو هو بل الذي ندعيه انه موصوف في نفسه وليس هو آئلاً الى الامر به وثانياً انه
حسن في هذه الصورة ايضاً والقبح انما جاء لعارض وهو كونه ملزوم قتل المعصوم فهو حسن بالذات
وقبيح بالعرض والكذب قبيح بالذات حسن بالعرض ووجوبه لاستلزامه في مادة مخصوصة
حسناً ولذلك وجب وحرم الصدق مثاله في الحسيات حركة ساكن السفينة فانه ساكن بالذات و
متحرك بالعرض وبعد ذلك انه لو كان حسناً في نفسه لا تجتمع المتنافيان في قوله لاكذبن غداً
فان صدقه الحسن يستلزم وجود الكذب القبيح وكذا القبيح بصدقه في الغد الحسن فيلزم الحسن والقبيح
حسن وقبيح ولا يخفى عليك ضعفه فان الصدق حسن في نفسه وانما القبيح في لازمه في خصوص مادة
فلا يكون قبيحاً الا بالعرض والعجب انهم ماذا يقولون لو اوردت عليهم فافهم وبعد ذلك ان الحسن
والقبح عرض والافعال ايضاً اعراض فيلزم قيام العرض بمثله وهو ضعيف جداً مع منقوض بعدم
وبعد ذلك ان الافعال اضطرارية لانها ممكنة فلابد لها من علة فعندها تجب والا لساوي فلا يكون العلة
علة والاضطراري لا يوصف بهما وهو ايضاً ضعيف اولاً لانه منقوض بافعاله تعالى وثانياً انا لا نسلم
ان الاضطراري لا يوصف كيف لو فرض ان انساناً زيد بدون الكسب الاختياري كان منهياً كسائر المو
وثالثاً ان حقيقة الاختيار هو الايقاع بعد العلم بالموقع والنسبة وهو حاصل ولا ينافي الوجوب بالغير
وتفصيل هذا المقام في غير هذا الكتاب والمقصود ان اكثر الباحثين في علم الاصول منا ومن غيرنا مالوا
الى مذهب الاشعري ولسنا لا ينبغي ان نعول عليها لطيفة قال بعض العرفاء الكاملين المنفكين درجة
السالكين الى نفي في بحر المعارف الالهية والغائص في لجج الاسرار النبوية ان التكليف على
مذهب هؤلاء بلاء وفتنة فان الناس قبل البعثة كانوا في رخاء وسعة لا استحقاق لهم للعقاب
اصلاً فجاء الشرع موجباً عليهم بالواو تركوه استحقوا العقوبات الشديدة والطاعة الاتية مجهولة على
التعيش في السعة وفي الايجاب والتحريم حتى يميلون عنه اليه بمقتضى الطبائع فجاء الشرع اوقعهم في
الانكار فاوقعهم في البلاء بعد ما كانوا في رفاهية فانظر بعض العناية وهو اما ان يكون بعينه يقتضي ان
يكون نفس الفعل ملزوم المصلحة بان يكون مصلحة وصفة كمال الا بالنظر الى امر وهو اي الحسن بعينه اما ان لا
يقبل السقوط قال فخر الاسلام والحسن لمعنى في نفسه نوعان ضرب لا يقبل سقوط هذا الوصف بحال
نعم يرجع السقوط الى الحسن ويحتمل في عبارة الكتاب ان يرجع الى نفس الفعل الحسن او يقيد بذلك المعنى
او يكون ملحقاً بهذا القسم لكنه مشابه لما حسن لمعنى في غيره والى هنا ان الحسن لمعنى في غيره او حسن خالص

اخ

في نوع منه يه الحسن لمعنى في

خالص فهو يحتمل السقوط او لا والاظهر ان الحقيقة انه خالص او شبيه وكل منهما قابل للسقوط وصنف الحسن
او لا والحقيقة انه قابل له او غير قابل وكل منهما خالص او شبيه لكن المقصود التنبيه على ان الحسن لمعنى
في نفسه بعرضه الاحوال الثلثة واما كونه غير شبيه فمرتبطة كالتصديق بما جاءت الشريعة الحقة فان حسنه غير
ب فقط اذ لم يرد الشرع في موضع تنبيه ان الايمان حقيقة شرعية مركبة منه ومن الاقرار
وعليه هو محتمل للسقوط حتى انه لو اشتد لضده بقدر الاكراه لم يعد كفرا لكنه تركه من غير عذر يدل
على فوات التصديق فكان ركنا فمن صدق بقلبه وترك البيان من غير عذر لم يكن مؤمنا و
من لم يصادف وما يمكن فيه من البيان وكان مختارا في التصديق كان مؤمنا وقال بعض
المشايخ ان الايمان هو التصديق والاقرار شرط اجراء احكام الدنيا وهو الذي يراه المتكلمون
حتى ان من صدق ولم يقر مع التمكن منه مؤمن عند الله تعالى وهو الاشبه والصلوة فانها تسقط
باعذار كثيرة كالحيض والنفاس فانها محرمة فالحسن فقط وكذا اداؤها مع الحدث وشبه الاقرار
فانه يسقط في الاكراه وفيه ضعف فان الاقرار على حسنه لكن عومل به معاملة المباح فانه لو
اجبر على الاقرار وقتل كان ماجورا وما قيل ان الحسن تثبت بناء على الوجوب فيسقط بسقوطه
وكونه ماجورا للتجنب عن اجراء كلمة الكفر لا لبقاء حسن الاقرار ساقط لان اجراءها قبيح فيكون
الاقرار حسنا وان لم يكن قبيحا فلا وجه للتجنب فقد يرد الاظهر ان الحسن على مراتب مرتبة متضمن
القبح في الترك كما في الواجب ومرتبة لا يتضمنه كالمندوب والاقرار على المرتبة الاولى
قد سقطت والزكوة فانها انما صارت حسنة لسد خلة الفقير والخلة بخلقه تعالى لا صنع فيه للعبد
فالواسطة لما كانت مضافة اليه تعالى لم يبق لها عبرة ولهذا اشترط لوجوبها اهلية كاملة لكونها عبادة خالصة
وحاصله انها حسنة لعينها لكن للغير مدخل فان الفقر ان العدم بالمرة سقط حسنه والاشبه ان
الواسطة الثالث هو السد فهو من صنع العبد ثم ان لم يكن الزكوة حسنة لعينها فلا وجه للادخالها
في الحسن لعينه وتلك شبيهة بالحسن لغيره والا في حسنة لعينها ولكنها شبيهة بالحسن لغيره ولكنه
لا يضر فان الزكوة هي السد لحسنه لا يرتفع حسنها بل نقول من الراس ان الزكوة حسنة لعينها متضمنة
لحسنة اخرى متضمنة فيها والثالث هي الخلة هي واسطة في الثبوت فحسن الزكوة على هذا حاله
وتحقق امر هو شرط في اتصافها بالحسن لا يخرجها عن الحسن لعينها فلا عبرة لهذه الواسطة وان
اريد بالحسن لعينه ان لا يكون للغير دخل اصلا ثم يلزم ان لا يكون الزكوة داخلة في الحسن لعينه
والحاصل ان حديث كون الواسطة من غير صنع العبد ليس له مدخل في المقام فالمعتبر هذه الواسطة

هي الحسنة بعينها دون ذي الواسطة فعدم صحة دخول الزكوة في الحسن لعينه ظاهر مع انه خلاف الواقع والقصد
في عدم اعتبارها وكونه من جملة ما لا يفيد عدم الجبر وان لم تكن حسنة بعينها اذ كانت ومع ذلك فالزكوة
لك فالوجه في المثال هنا ظاهرة ومع منعي ان بين ان ذلك لا يخرجها عن الحسن لكان ملحقة بهذا القسم مسمية بالحسن لغيره
واما حدث عدم الصنع فلا ينفع كثيرا او لغيره عطف على قوله لعينه فيما سبق سواء ان يكون لعينه تحت الحكم
على ما سبق في القسم الاول فان القدرة داخلة في الغير وهي شرط الاول فهو داخل في هذا القسم ولا
في تداخل الاقسام بسبب العموم والخصوص لان المقصود ان الحسن يعرضه هذه الاحوال ولم يقصد الانفصال
الحقيقي واما كان مقصودا لو كان المقصود الاستيعاب بالوضع او بالرفع في المراد الوقف على الغير
ان كان الحسن في ذاته بان يكون نفس المصلحة او مستنده لذاته ومنهما شراح كلام البزدوي بوجهين
اخر وفيما ذكر كفاية وهو اما ان لا يتادى بنفس المامور به او يتادى الضمير راجع الى الغير كما هو عبارة
البزدوي وشرح المص فالحاصل ان الغير لابد من ان يكون ما [illegible] يفعل مقصودا ولا يكون كذلك بل
الاتيان بالمامور به كاف في تاديته او يكون حسن الحسن في شرطه بعد ما كان حسنا بمعنى نفسه او ملحقا به ولا
عليك ان الحسن بالمعنى الذي مر لا يتحقق في شرط الشرط الذي هو القدرة فالمراد بالحسن كونه صفة كمال
القدرة لكن فيما قيل ان الحسن بهذا المعنى في الافعال يرجع الى الحسن بالمعنى الاول اي الحميد فان الكمال كون
الكامل محمودا او يكون واصلا الى ما يفضي الى السرور الدائم او يكون سببا له والقدرة صفة كاملة
فالبقاء لها لو لا ان [illegible] العادة القضوى وان اريد الرجوع بهذا القدر فلا ضرر فلا حاجة الى ما قال
بعض شراح البزدوي ان المعنى احسن لتقييده بشرط وسمي هذا القسم جامعا لتحققه في الاول وكان
الانسب ان يقول لعله كان حسنا في نفسه او غيره ولكن المص واضح فان الحسن لمعنى في غيره [illegible]
بمحسن الغير فلما توقف تحقق الحسن لغيره على الشرط الذي هو القدرة يعلم بالمقايسة نوعه الحسن لغيره او
بين ان المقصود بيان ان ههنا قسما هو ان يكون الحسن فيه بحسن الشرط فيوهم منه انتفائه في القسم الاول
فالمجموع بعدما كان حسنا بجنبه لدفع هذا التوهم ولم يقصد انحصاره فيه فذكره [illegible] لاجل هذه الفائدة وكان
فانه يمكن ان [illegible] انه نقيضة الطهارة ليس بعبادة لانه [illegible] وانما حسن لانه يتمكن به من اداء الصلوة ولا يتادى
بالتوضي الصلوة بل لا بد من فعل مقصود وهو ظاهر ولكن لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الطهارة عن
الاحداث في نفسها حسنة ومع ذلك يكون حسنة ايضا للغير كالطهارة عن النجاسة والخبث والجواب ان جميع المامورات
حسن [illegible] لا يحتاج بان كل مامور به لو اتى به المكلف به او [illegible] يكون حسنا بل نقول ان المباح كذلك
فانه لو شرى احد بنية ان النبي صلى الله عليه وسلم قد شرى لكان ماجورا والكلام في الحسن الثاني الذي يلحقه الا

ولا يخفى ما فيه فان الوضوء يجوز ان يكون حسنا في نفسه لحسن لغيره على الحال ... بالامر فالوضوء ان
صدر من حيث انه مامور به او مندوب اليه من الشارع كان حسنا لحسن لا لغيره فان قلت ان النية
ليست بشرط في الوضوء فهو غير منوي ليس حسنا بل تبرد محض كسائر التبردات قلنا مسلم لكن ليس
من ضرورة الحسن النية ان اريد بها انه امر الشارع امره او ندب اليه وان اريد به كونه صفة حسنة لكونه
صفة كمال فالحسن ثابت فيه لا لاجل الصلوة بل نقول ان الحسن ليس مما يتوقف على النية بل قد يحكى يوجد بدونها لكنه
مخالف لما عليه الجمهور وعند بعض الاصحاب في التمثيل السعي الى الجمعة فانه انما حسن لاجل الجمعة فان المشي الى المسجد ليس بصفة
كمال والعلاطه والجهاد فانه ما حسن لذاته فانه في نفسه تعذيب عباد الله وانما صار حسنا لما فيه من اعلاء كلمة
الله وهو باعتبار كفر الكافر ولو كان حسنا لعينه لما سقط بفعل البعض كالصلوة وهو اعلاء كلمة الله تعالى يتادى
بنفس الجهاد وفيه مثل ما مر في الوضوء فان الجهاد هو القتال مع الكفار لاجل الكفر وهو حسن لنفسه لكنه
متضمن للاعلاء فيكون فيه حسن اخر وان جعل الغير الكفر فيستقيم كونه حسنا لغيره لكن لا لاجل عباد الله تعالى
والقدرة التي يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه مثال للشرط وهي صالحة للقادر بها يتمكن من الاداء
من غير شيء لكن علمائنا قد ذكروا انها على معنيين الاول العرض الذي يخلقه الله تعالى في العباد وهو علة للفعل وهو
مقارنة بمعنى انه معه لا متقدم عليه لانه لما الاستطاعة وهي حاصلة حالة وجه الفعل مستجمعة مع الشرائط
وارتفاع الموانع والثاني سلامة الاسباب والالات وهي متقدمة ... بهم يقولون بالمقارنة وانه شرط التكليف
ولا شبهة في انه سابق على الفعل كيف لو لم يكن كذلك لم يكن الكافر مكلفا وذلك لان الشرط هو القدرة بالمعنى الثاني
فالحاصل ان القدرة التي هي شرط التكليف الذي اشار الله اليه بقوله عز وعلا لا يكلف الله نفسا الا وسعها
هي كون النفس بحيث لو قصد الفعل اداه وهو سابق على الفعل وبه مناط الاحكام ولا حاجة الى ما اجاب به عن تقدير
الاشتراط المقارنة لا يكون للفعل اختيار يتعلق به ما يقول بها الزام للمعتزلة على القدرة ... واليه يشير قوله وهو
نوعان مطلق وهو ادنى ما يتمكن به المامور من اداء ما لزمه وهو شرط في اداء كل امر ... وجوب الاداء احترز به
عن وجوب القضاء فانه لا يشترط بالقدرة لان النص يدل على نفي حدوث التكليف وهو وجوب الاداء ولا دلالة
له في اشتراط وجوب القضاء الذي هو بقاء الوجوب السابق لان وجوب القضاء بما يجب الاداء ولا يدل العقل ايضا
على ذلك فان التكليف ابتداء انما قبح لعدم الفائدة فيه وفائدة الابتداء كافية في البقاء فمن قال يقبح البقاء
فعليه البيان فاندفع القياس على الاداء وفي التحقيق الدليل عليه انه في النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فاته من الصلوات
والصيام وقد تحقق انه ليس بقادر على التدارك لهذا يتم بعد الموت عليه وفيه بحث اولا لانا لا نسلم ان وجوب القضاء
بسبب هو وجوب الاداء معناه ان المطالبة بامر القضاء هو الواجب تعالى بالسبب ... وليس من باب التكليف فالتكليف

وان صدر من حيث انه صفة كمال
حسن كان حسنا لحسن سالي

ي القضاء يتجدد وان قيل ان وجوب القضاء هو وجوب الاداء فهو مطالب بالبرهان وكيف لا وقد اجمعوا ان القضاء
لا يثبت الا بدليل منفصل وثانيا بان الاثم ومثله لا التكليف عليه وبعد الاثم وكونه للتكليف بالقضاء فهذا التكليف متجدد
فلا بد من القدرة وثالثا ان المكلف بالاداء اذا لم يؤد لا بتقصير منه ثم فاته الوقت فالتقصير في العذر حتى ما يجب عليه
القضاء فينبغي ان ياثم بالترك وهو ظلم فان قيل انه لم يجب عليه القضاء في حالة العذر قلنا فقد ثبت ان وجوب القضاء
مشروط بالقدرة ورابعا ان غاصب المثلي اذا انقطع المثل ينبغي ان لا يجب عليه رد القيمة لان الواجب عليه رد
المثل الكامل قضاء ووجوب القضاء لا يتلو القدرة والجواب عنه ان الواجب عليه رد عين المغصوب واذا تعذر وجب القضاء
وهو كذا ماية المعادلة للمغصوب لا خصوص المثل والا لوجب ان يكون رد القيمة قضاء للقضاء ولم يعهد في
الشرع وانما صار الى المثل اولا لانه الاعدل الاقرب من عين الحق ومثاله في العبادات الصلوة فانها اداء
تجب قضاء كما هي وان لم يقدر فيجب بالقدر وقد مر ان النصوص الدالة على اشتراط الوسع
والبقاء فان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف نفسا الا وسعها ليس مقيدة بالاداء لا تمد والتكليف
القضاء ... على اشتراط القدرة ينادي باعلى نداء على انه لابد منها في القضاء ايضا فان من الدلائل ان خطاب
من لا يقدر كخطاب المرتعش والاعمى بالطلب كطلب السكون والابصار سفه وهو تعالى منزه عن النقائص فلو كان القضاء
واجبا على العاجز فقد ثبت منه ان الشارع طلب القضاء في العجز وهو المحذور وثانيا ان بقاء الصلوات والصيام وغيرهما
في النفس الاخير ان اريد به ان طلب الشارع ان يوقعها في ذلك باق فهو ممنوع وكيف ولهذا سقط بعد الموت ولا يدل عليه فان
البقاء بعد الموت انما هو ان الميت قد صحب معه الاثم وذلك بتركه في حين القدرة لا بتركه في ذلك النفس وان اريد
غير ان يتم التكليف وهو استحقاق العذاب بالترك باق فهو حق لكنه لا ينفع كما سمعت قال الشيخ ابن همام عليه رضوان الرحمن
لو لم يجب الا بقدرة متجددة لم ياثم بالترك بلا عذر وذلك باطل ... وحينئذ فتختص لا يكلف الله الا نفسا بالاداء كما اوجب
النصوص قضاء الصلوات والصيام الموجب للاثم تركه المستلزم لتعلقه في النفس الاخيرة الا انه اوجبها القضاء واللازم
والاجماع على الاثم اجماع عليه وهو كما سمعت ترتيب فيه فان ترك المقضي ترك في وقت الاداء وفي وقت
القضاء وكل منهما بعذر او بغير عذر او احدهما بعذر والاخر بالعكس والظاهر انه لا ياثم على الاول اصلا وعلى الثاني
ياثم وعلى الاخير ياثم واحدة ومنع الملازمة وان ايجاب النصوص انما هو على القدرة وترك القضاء بلا عذر
وهو لا يستلزم التعلق في النفس الاخير وعلى هذا القياس حال الاجماع فانه على اثم التارك في الاداء بلا عذر اي على الترك
والفصل ان من عليه القضاء ان ادرك وقتا من اوقات الاداء ولم يؤد ياثم وان ادرك وقتا من اوقات القضاء غير صالح
للقضاء ياثم ... الذي كان بتركه الاداء لا بتركه القضاء وان ادرك وقتا صالحا فترك القضاء
وبالجملة تركه من غير عذر مسموع في الشرع ينزل عليه المؤاخذة باني مؤاخذة ترك الاداء ومؤاخذة ترك القضاء

صالحا له

القضاء وان فات الاداء منه من عذر فالقضاء ثم ان فات بلا عذر لواخذ بترك القضاء وان فات بعذر بان

المسافر لم يدرك بعد الاقامة وقتا صالحا للقضاء الصوم لا لواخذ وهذا هو ما يلوح من كلامهم فقضية التوقف للمو

والاشارة الى انه استحقاق اراده بعدم اشتراط القضاء بالقدرة ان القدرة الثابتة في الاداء كافية في الكل

القضاء بمعنى ان ثبوت الاثم استحقاق المأثم والمواخذة بالترك تمكن لا تتوقف على قدرة في مرتبة القضاء فالقضاء

اي لا يشترط بقاء القدرة في حق المأثم فلا وجه وان اراده واما هو الظاهر من عبارتهم فهو غير تام وقال بعض الحواشي

القضاء والاداء سيان في اشتراط القدرة فان نفس الفعل المكلف مطلوبة فالقدرة الحقيقية شرط

والكلام المطلق غيره في المتوهمة كذلك القضاء ان كان نفس مقصودا فالقدرة لا بد منها والا فالمتوهم كاف

في المقصود الاخروي بما سبق عليه وجوب قضاء الصلوات الكثيرة بناء على احتمال امتداد الوقت ليظهر اثره في الايصاء الاخروي

ان الاداء انما ثبت مضمونا اذا كان في ذراع المثل حتى لو عجز عن المثل سقط كما في سقوط فضل الوقت فلو

فلو لم يكن القدرة شرطا في القضاء لما سقط بالعجز الا ان ما وجب بالقدرة الممكنة يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم

حدوث القدرة فان يكفي المتوهم وجوب الفعل والا لظهر اثره في المواخذة الاخروية كذا في المحقق ويمكن ان يكون مرادهم

ما هو حمل ما ذكر كيف ان قولهم ولهذا لا يسقط بالموت في احكام الاخرة لا يصح الا ان الاثم المتسبب بالترك مستقر ولكن القضاء

الصلاة عدم اشتراط التكليف بالقضاء وان ثبت فعل حال البقاء بالقدرة مما يمكن ان ينبه عليه ان الشارع (المكلف)

العزيز لم يكلفنا بايقاع الصلوة في اوقات غير صالحة له ولم يطلب الاداء ولا القضاء في كل وقت يسر اداء [illegible] كيف لو

كان ايجاب الصلوة بعد الزوال تحملا بمعنى ان لو وجب علينا ان نوقعها في الوقت القليل الخ وكذا لو كان التكليف بالصوم

تكليفا لا ان نوقعه في بعض اليوم او الليل وهو عبارة عن الامساك من الصبح الى الغروب لكان التكليف بالمحال او التحيير

ونفس المكلف وهو خلاف كذا القضاء فان الوجوب ان كان هو الوجوب السابق فالشارع ما طلب ايقاع صلوة الظهر مثلا بعد

زوال وقتها في ازمنة قليلة وما طلب الصوم في العامة بوجه كالاداء وهل هو الا طلب يخرج البتة فالذي يتبين ان يكون

مرادهم ان اللزوم الثابت من قبل الموجب للاثم الذي حاصله استحقاق العقوبة بالترك لا يزول بزوال القدرة

في القضاء قابل وحده منع عدم السقوط بالموت يدل عليه لا غير كيف لو كان دوام ثبوت التكليف حقيقة من دون

القدرة لكان الميت مكلفا وهو كما ترى والشرط توهمه لا حقيقته حتى اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او طهرت

الحائض في اخر الوقت لزمه اداء الصلوة لتوهم الامتداد في الوقت بوقف الشمس والضرر راجع الى ادنى ما يمكن

والحاصل ان القدرة التي هي شرط الاداء نوعان احدهما المتوهمة اي محتملة الوجود بناء على القدر ان يكون القدرة بمعنى

حالة بها يتمكن القادر على المقدور وهو سبق الفعل ظاهر فان النائم في خروج قبل الشمس تلك الحالة لو عنها [illegible] الالات

والاسباب فلا بد من اشتراط المتوهم بمعنى احتمال الوجود وما يكون في معنى الموهوم قدرة عليه كما سمع [illegible] والله تعالى

والمطابق لما ذكره المصـ وغيره ان القدرة هي الاستطاعة وهي آلة التي هي علة كاملة للفعل وهي لا تسبق الاداء

وحقيقتها ليست شرطا لكونها مع الفعل والتكليف من قبل فالشرط توهمها وهو على وجهين الاول التوهم

العادي وهو وجودها في المكلفين كثيرا كالقادر على الصلوة في اول الوقت وان لم يبادر والاول شرط

لوجوب الاداء اذ لو كان المقصود نفس الفعل والثاني شرط له اذ لو كان المقصود نقل الفعل الى الخلف كما اذا بلغ الصبي في وقت

لا يسع الاداء فانه يجب عليه الصلوة والعجز الحالي نقل الى وجوب القضاء والقدرة متوهمة نادرة الوجود فان وقف

الشمس ممكن كما كان لسليمان على نبينا وعليه الصلوة والسلام روي انه لما عرض عليه الخيل الصافنات الجياد وفاتته صلوة العصر

بالاشتغال بها اكرم الله تع عليه برد الشمس في موضعها وكذا يروى عن امير المؤمنين سيد الاولياء علي رضي الله تعالى

عنه وعن آله الكرام ثم اذا كان الرد ممكنا يكون الوقت الضيق كك وقال زفر لا يلزمه الاداء الا ان تدرك وقتا صالحا

لامتناع التكليف بالمحال والوقت وان كان ممكنا فليس بواقع وقاس هؤلاء على وجوب التيمم فان من يجب عليه في آخر وقت الصلوة

يجب عليه التيمم وهو خلف الوضوء والخلف انما يجب بعد وجوب الاصل فيجب الوضوء ولكن نقل للعجز الحالي الى الخلف وانت تعلم بان حاجة

التكليف على ليس الحرج بل فالتكليف بالصلوة في ذلك الجزء يكون محالا البتة فلا يقع التكليف فالاصل لم يجب فكيف ان

يجب الخلف والقياس على التيمم غير صحيح فانا لا نسلم ان الوضوء قد وجب بل انما الوضوء على القادر ووجوب التيمم حكم ابتداء

بدل الوضوء كالجمعة بدل الظهر لكنه مشروط بعدم القدرة على الاصل بخلاف الجمعة فمن عممه لخلف في قولهم انه انما يجب بعد

وجوب الاصل مثل هذا الخلف معناه والاظهر ان لا اثر لقول زفر وغيره ولا ضرورة لهم الى فان وجوب القضاء

ليس مبنيا على وجوب الاداء فان المعنى على ما يجب عليه القضاء مع انه لم يجب الاداء بل مبناه على نفس الوجوب وقد

وجد في حقه فيجب وهذا الوجوب لا يتوقف على القدرة واذا تعذر الاداء انتقل الحكم الى وجوب القضاء وقال الشيخ ابن الهمام

انه لا قطع بالآخر لامكان الامتداد فلا يرتفع الوجوب من البين وانت تعلم ان رحى التكليف يدور على تحقق

القدرة لا على العلم فالبالغ في وقت قليل لم توجد فيه القدرة والامكان عدم القدرة غير معلوم ولئن سلم فالظن كاف

وقد يظن ان له ان يؤدي وان لا يؤدي فالمقسم في فصل رد البحث في القدرة الممكنة لكان الفعل معها غالبا الى العزم

فالواجب الاداء فيها فان لم يؤد بلا تقصير حتى انقضى الوقت لم يأثم وانتقل الوجوب الى القضاء لكان ان خلفه وان لم

يقضه ولا انام او تقصير اثم في الى الخلف وان لم يكن غالبا وجب الاداء او الخلف لا بعينه وافيدا ان شرط نفس

الوجوب مطلقا الاهلية ووجود الاسباب فقط عند البعض وعند المصنف اذا لم يكن مقصود نفس الوجوب [illegible] والاداء

على اختيار كما في الحقوق المالية لان الوجوب جبري والاداء في وجوب الاداء وان كان الوجوب [illegible] لكن لما كان التكليف وجب اشتراط القدرة

لتكليف العاجز [illegible] المقصود نفس الوجوب كالواجب في الذمة وهو لا يجعل فيه جبرا بلا قدرة وفي وجوب الاداء المقصود حصول الفعل وهو اختياري

فلابد من اشتراط القدرة وقت التكليف في تكليف العاجز ثم اعلم ان الاسلام للكافر انما يصلح مسألة على مذهب ان الكافر ليس مكلفا

بالفروع وعند الجمهور هو مكلف بها فالاسلام مرة قليل وهو وسيع سيأتي واعلم انه قد يسبقه امتداد الوقت ان لم يتصل [illegible] والزيادة

النقصان الا باعدام واحاد خلقه والكان تناقص الاجزاء غير متجزئ فلذلك لا يجري [illegible] ولا يخفى عليك انه من بحث الحكمة فان [illegible] الوقت للصلوة ليس عبارة عن مقدار

وكذا يروى عن امير المؤمنين سيد الاولياء على رض

عدد وجرم دال عليه وحين لم ما ذكر

فان

تحديده

فان وقت الصلوة باخره جزء اعم منجز فلا يمكن ان يمتد الوقت الا بامتداد الاخر وهو لا يقدر الا بل
با وقوع الشمس ولذلك يزيد وقت الظهر مثلا مرة على ما كان عليه وينقص اخرى فان الوقت في الصيف
اوسع وفي الشتاء اضيق وكذلك باختلاف البلدان كما بين في علم الهيئة فيمتد الوقت بزيادة ازدياد الاجزاء
ويتصف بزيادة اداء كان الزمان متصلا اذا اخر اقتاه قال وكامل عطف على قوله مطلق يعني ان القدرة
نوعان نوع منها مطلق وقد مر ونوع منها كامل وهو القدرة الميسرة للاداء يعني القدرة التي تفيد
يسر الاداء ليس هي اصل الممكنة بل قدر اعم معها اليسر ودوام هذه القدرة شرط لدوام الواجب
قالوا ان اشتراط الدوام للدوام من ضرورات اشتراطها للابتداء لانها ليست شرطا محضا بل
مغيرة صفة الواجب وتوضيح هذا المجال ان هذا الشرط يجعل محل الواجب بحيث يفوت بفوته و
ثبوت المحل يوجب ثبوت الحكم لان اشتراط هذه القدرة مع امكان الاداء امكانا عاديا بحيث لا يفضي
الى الحرج في العادة المستمرة بدونها يدل على ان مقصود الشرع حصول الواجب بصفة اليسر فيكون
محل الوجوب الايسر للاداء لا نفس وجوده وحصوله بخلاف الممكنة فان اشتراطها للوجود
فحسب فدوام القدرة الميسرة شرط لدوام الواجب في الدنيا وفواتها يعد اتيان الواجب
بالصفة المقصودة من كل وجه فلا يبقى في احكام الدنيا بخلاف الممكنة العادية اذ فواتها قد يمكن
اتيان الواجب في الدنيا عقلا كالحج ولا يلزم لفواتها فوات الواجب في الدنيا واما في الاخرة فيجوز
ان يبقى للمواخذة ويجوز ان لا يبقى لجواز الاداء لحل تقصير سابق هذا احسن ما قيل في المقام حتى بطل
الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال بعد التمكن من الاداء لان وجوب الزكوة بقدرة ميسرة
لان وجوبها مشروط بحولان الحول مع ان الممكنة تامة بدونه ثم انه تعالى اوجب قدرا قليلا
من كثيره وهو يسر اخر ثم انه شرط الفراغ عن الحوائج وهو يسر اخر وكذلك العشر لانه من مؤن
الارض وقد تعلق وجوبه بنفقة الخارج حتى لا تزرع الارض ولا يحصل الخارج مع امكان الاتيان
فيهما ووجب قليلا من كثير وكذلك الخراج لانه من مؤن الارض وقد تعلق وجوبه بنماء الارض
لا نفسها حتى لو كانت الارض غير صالحة للنماء او كانت صالحة لكن لم يخرج شيئا او اخرجه
لكن لم يسلم لعلة اصابت الارض بافة سماوية لم يجب وقد وجب العشر الى النصف وهذا ايضا يسر
ولو هلك بعد التمكن يرتفع وجوب الاداء لان الواجب كان متيسرا فلو وجب بعد الهلاك
كان متعسرا لانه يؤول الى الغرامة بخلاف الاولى اي القدرة الممكنة حتى لا يسقط الحج
وصدقة الفطر بهلاك المال فيه بضعف لانه ان شرط الحج الزاد والراحلة وهما اذا

الواجب

المواخذة

زايدا على اصل القدرة فان الحج بالمشي ممكن امكانا عاما وكذا اكتساب الزاد في الطريق ممكن وكذا الصدقة الفطرة شرط وجوبها تملك النصاب وهو زايد على اصل القدرة فيكون القدرة ميسرة فينبغي ان يسقط عند الفوات ووجه ان الزاد والراحلة ادنى ما يقطع به السفر وانما التيسير باشتراط الخدم والمراكب والاعوان وكذلك صدقة الفطر لان اشتراط النصاب ليس تيسيرا فان الاغناء لا يتحقق الا من الغني وتحقيقه انها وجبت اغناء للمحتاج لقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم فلم يكن بد من اعتبار صفة الغنا ليصير بواسطته اهل الاغناء هذا وفيه بحث لان الايجاب ابتداء ما غنا اليسر لا يقتضي ان يكون الواجب ما دام ميسرا واجبا ولا يكون واجبا عند زوال اليسر وقولهم لان اشتراط ولا بد من المال ثم بد انما دل على اشتغال الذمة بوجوب الاداء بالحول واليوم مثلا واما ان بقاءه بعد تحقق الوجوب ميسر دمك فهو مطالب بالبرهان فانه ليس من ضرورات احداث التكليف وفيهما ان ينبغي كذلك لا بد نفرق من صدقة الفطر وبين الزكوة الا ان التفرقة في احدهما اشد وهو لا ينفع في هذا المقام فان الحي المصدق مع وقولهم انما اشترط الحول لا يقتضي الاغناء وذلك ان صح فلا يرفع اليسر فان ان الثابت بالا ... وهنا اليسر البتة والقول بانه لم يعرف فيه اليسر الكائن في الواقع كذلك بلا دليل واذا تقرر ذلك فاعلم ان الوجوب اسقط فلا مخلص الا بالاداء او عفو من الموجب والكلام بعد فلا بد من الاداء فمثلها مثل المزكي الذي قصد او ... قبل نقد الثمن فمهما وجد الحال ينبغي ان يوصل الحق الى المستحق فيوجب ان يقال ان الواجب والزكوة بعض من المال النامي فهو اهلك لم يبق المحل فلا يجب لعدم الفوات ما لم يكتسب وهو لم يكن محلا للوجوب ... بل فلا يبقى علية الاول الاخر مشروطه بالحول وغيره فان وجد يجب اما ان الواجب بعض من المال فلقوله تعالى وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم وفي كتاب امير المومنين ابي بكر الصديق على ما رواه البخاري وفي صدقة الغنم في سائمتها اذا كانت اربعين الى عشرين ومائة شاة الخ وفي الرقة ربع العشر وفيه نظر فان المعنى والله اعلم في اموالهم حق للسائل بان يكون قدر ربع العشر جزء سواء كان من ذلك المال او غيره والدليل عليه ما في كتاب ... ومن لم يكن معه الا اربع من الابل صدقة الجذعة فليس فيها صدقة الا ان يشاء ربها فاذا بلغت خمسا ففيها شاة وظاهر ان الشاة ليست من الابل وانه من بلغت عنده من الابل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة وعنده حقة فانها تقبل منه الحقة ويجعل معها شاتين ان استيسرتا او عشرين درهما اه وفي تعليقات البخاري قال معاذ ائتوني بخميص او لبيس مكان الشعير والذرة اهون عليكم وخير لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة فظهر ان ذكر الجذعة لتقدير المالية ولانه اخف على ارباب المواشي لا لعينها ومن ههنا جوزنا دفع القيمة قالوا بعد التمكن هذا القدر من المالية سواء كان من ذلك المملوك او غيره فهلاكه لا يورث فوت المحل فلا شبهة في ان الشافعي يحقق ان الوجوب لا يسقط بعد التمكن من الاداء وسحاب الله في القياس ما تشيد اركانه ... الزايد

الشعير

هل يثبت صفة الجواز للمأمور به إذا أتى به قال بعض المتكلمين لا والصحيح عند الفقهاء أنه يثبت صفة الجواز

واستيفاء الكلام فيه تحرير المسألة أن الجواز والإجزاء قد يراد بهما الامتثال وقد يراد بهما سقوط القضاء وسقوط

فإذا علمته فاعلم أن المأمور إذا أتى بالمأمور به على وجهه فهل هو مجز أو لا فعلى التفسير الأول مجز اتفاقا وعلى

الثاني اختلف فالجمهور على أنه مجز قال القاضي عبد الجبار من المعتزلة لا يستلزم الإجزاء فإنه لا يمتنع عندنا أن يأمر

الحكيم ويقول إذا فعلت أديت الواجب ويلزمك القضاء مع ذلك وقيل نزاع لفظي فإن مراده أنه لا يمتنع أن

يأمر بعد موجب للإتيان بذلك الواجب بعد التسليم وإنما سمي قضاء مجازا والجمهور لا ينكرونه والأشبه أنه

نزاع معنوي فإن حاصله إذا أتى به كما هو هو لم يخرج عن ذمته وقال القاضي إن العهدة يجوز أن يكون فيه والذي

يشبه أن المصلي بظن الطهارة وهو غير طاهر لعله إنما أتى بما أمر به كما هو ويجب عليه القضاء بعد

ظهور الحدث وذلك لأنه مأمور بالطهارة بظن أو قطع والأول باطل والأول لا يكون آثما والثاني

يورث إتيان المأمور به على وجهه ونوقش بأن المأمور به هو الصلوة بالطهارة التي في نفس الأمر فإذا

ظهر الخطأ يلزم أداؤه ولا يعصي ولكن الوصول إلى كنه الواقع لا سبيل إليه إلا بالأمارات الظنية فلا يأثم لكنه

حقيقة فلذلك وجب الإعادة أو القضاء وإليه أشار شمس الأئمة السرخسي وهذا القدر كاف وقد ذكر

وجوه أخر في دفعه قد فصلت في الفوائد العظمى شرح المسلم وفيما ذكر كفاية وللجمهور وجوه لا أفاق إلى أكثرها الأول

فيها فالقدر الواجب أن الامتثال أو قد وقع الإتيان فقد خرج عن العهدة فإن القضاء هو الواجب الأول بعينه أن

كما هو مذهبنا ثم يسقط فإن التكليف بالأداء يسقط ضرورة أو غيره فهو استدراك لما فات ولا فوت فلا

استدراك ولا كلام في إيجاب على حدة قال المص أنه إذا أتى الأمر بعد الأداء فإما أن يكون مثلا ولا للمأمور به

فهو تحصيل الحاصل أو لغيره وأنه يقتضي أن يكون الأمر قد كان مثنى ولا الغير الثاني به وهو الثاني به كما المأمور به

وقد حصلنا أنه أتى به كما هو ولا يخفى ما فيه فإن الأمر إنما يعتد بالإتيان بالمأمور به وقد أتى به وإنما

الكلام في أن الطلب كالإتيان مرة بأنه باق أم لا والقضاء بأمر جديد يجوز أن يكون فيه نزاع

إلى ما ذكرنا والحاصل أن الطلب قد سقط به والطلب الثاني بأمر جديد في وقت الأداء أو في غيره لا نزاع

فيه وإنما النزاع في سقوط العهدة المفضي إلى سقوط القضاء مرة ثانية استدراكا كما فات و

المفصل الأتم في شرح المسلم الفوائد العظمى وقد يكثر في بعض الشروح في هذا المقام وفيما ذكر كفاية ولو فتش

في ذلك الإكثار لم يكد يرجع إلى طائل **ازاف** وإذا عدم صفة الوجوب للمأمور به لا ينفي صفة الجواز عندنا خلافا

لك فمعنى تحريره على ما في كتب الث ففيه أنه إذا نسخ الوجوب يبقى الجواز بالدليل الموجب أو لم يبق وإلى الأول ذهب الجمهور

الشافعية وغيرهم وإلى الثاني مال علماؤنا رحمهم الله ووافقهم الإمام حجة الإسلام أبو حامد محمد الغزالي الجواز

لا يكون

على معان فالذي اريد به في السائغ الاباحة اي التخيير بين الفعل والترك كما ذكره ان فعله ومن معانيه عدم الامتناع
شرعا وعدم الامتناع مطلقا عقلا استواء الطرفين عقلا وتعلق امر الاباحة وتحرير محل النزاع انه اذا اوجب
ان ربع فعلا ثم قال نسخت الايجاب او ما يؤدي مؤداه واما اذا نسخ بالنهي فلا نزاع في انتفاء الجواز فالوا ان
ان الجواز جزء من الوجوب اعم لانه الجواز مع الحرج في الترك ورفع الخاص لا يستلزم رفع العام وهو يدل على
السائغ ليس الجواز بمعنى استواء الطرفين لان جزءه من الوجوب ظاهر البطلان اللهم الا ان يقال ان الجواز
بمعنى عدم الامتناع وان ثبت فعل عدم الحرج في الفعل قد ثبت واولوية احد الطرفين امر زائد ولا دليل عليه
فبقي الطرف الاخر على الاباحة الاصلية ولنا ان الوجوب امر واحد وان اطلق من امور والدليل الدال عليه
له دلالة واحدة مقصودة وهو مع ظهوره جدا يمكن ان ينبه عليه بان اللفظ الواحد لا يدل الا على معنى واحد وعن
ان فيه الهم حتى قيل ان الدلالة التضمنية متحدة مع دلالة المطابقة فيما نحن فيه اثبات امر واحد فان قلت ان الجواز
قد ثبت بلا ريب فلما لم يقل الا ان اثبت الجواز المقيد لا يحتمل بعد الوجوب وعدمه فقد يقتضيه نفي امر واحد فلا يلزم
الجواز فيها عند الدليل الدال على الوجوب غير اثبات الجواز الاعم وان اريد جواز مع قولنا ليس في
الدار انسان فانه لا يدل على ثبوت حيوان غير انسان ولا ثبوت لحكم الا بدليل فثبوت الجواز بلا دليل وهو المدعى
نعم لو كان النسخ للمركب بان يقول ان ربع نسخت الجواز مع الحرج في الترك يكون دليلا على ثبوت الجواز عند من
يرى المفهوم فان محط الافادة هو القيد على ان الوجوب معنى بسيط هو اللزوم والجواز انما هو من اللوازم و
لا شبهة في ان انتفاء الشيء لا يدل على بقاء اللوازم كما اذا قيل ليس في الدار انسان فانه لا يدل على ثبوت الماشي فيه
وعلى هذا لا يستصعب ما قيل في بيان المطلوب بان الجنس متقوم بالفصل فانتفاؤه ينفي الجنس بان حاصله ان الجنس مع
المتقوم بالفصل حقيقة واحدة ورفعها لا يقتضي ثبوت احدهما ولا يرد ما قيل انه يجوز ان يقوم بفصل اخر
جدا والقيد ذكر في كتب الاصول فيه ما يمج عن سماعه السمع السليم مصباح والامر نوعان مطلق عن الوقت كالزكوة وصدقة
الفطر لو قيل فيه بان الامر فعل فلا بد له من الدلالة على الوقت واجيب بان المراد الوقت الزائد على اصل الصفة
ويمكن ان يقال ان المراد الوقت المحدود ثم كون الصدقة من هذا القبيل فيه نظر فان قوله صلى الله عليه وسلم
اغنوهم عن المسألة في هذا اليوم صح بان الامر مقيد بالوقت وعلى هذا الاداء بعد ذلك اليوم يكون قضاء ولا ضرورة
ملجئة الى الاطراف ففيه دائما او معه في ذلك كون صدقة الفطرة طهرة للصائم قال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله
وسلم زكوة الفطر طهر للصائم من اللغو والرفث وطعمة للمساكين رواه ابو داود وظاهره ان الطهرة لا يتخصص
بيوم دون اخر وفي الهداية ان وجه القربة فيها معقول فلا يتقدر وقت الاداء فيها بخلاف الاضحية واعلم
ان الاول لا ينافي التوقيت والثاني تعليل في معرض النص لانه لو كان متقيدا به لم يجز الاداء قبله لو

قبل الوقت مع انه ثبت من افعال الصحابة رضوان الله عليهم الجواز قبله كما يفصح عنه صحيح البخاري لان سبب الوجوب
هو الراس وهو قد وجد من قبل والاداء بعد تقرر السبب يجوز وهو على التراخي لم يرد درايته ما هو الظاهر بل عدم الفور
الامر المطلق لا يدل على الفور بل على المطلق سواء كان في الفور او لا خلافا للكرخي وقد مر انه اختلف في ان الامر
هل يفيد التكرار او لا فاستمع ان من قال بالتكرار قال بانه للفور واما الذين لم يروا التكرار فاختلفوا في هذا
الاول انه لا يدل على شيء من الفور والتراخي فلا يأثم بالتاخير والتقديم وهو المختار وهو الذي اراد المصنف بقوله
على التراخي اي لا على الفور واما التاخير فلم يذهب اليه احد والثاني انه يفيد الفور وهو الذي يراه الكرخي و
ذكر ان فيه نسبت الى الحنفية ولعلهم ارادوا الكرخي واتباعه وقد يعزى الى اصحاب الشافعي
والثالث انه يفيد التراخي وكذا ذكره بعض ان فيه وقد يؤاخذ عليه بانه ليس مذهب احد والرابع
انه مشترك بين الفور والتراخي وما في الهداية في الوقت الموسع لكنهم لم يذكروا الخلاف لئلا يعود على موضوعه
بالنقض اقول ان حاصله ان الامر المطلق لو كان للفور لكان عائدا على مدلوله بالنقض اي يكون مناقضا
لنفسه لانه يصير مدلوله افعل الان فيكون مقيدا وقد كان مطلقا وهو غير واف لان للخصم ان يقول
ان المطلق انما عبر اطلاقه عن ذكر وقت اخر غير مدلول الصيغة والا فالوقت لازم لكل امر والذي يوقت
في هذا المقام ان نزاعه ان افعل مجردا عن القرائن المخصصة هل يفيد طلب الفعل فورا او لا وما ذكره الا
فلا حرج ان يقع ان صيغ الامر لها دلالة بالهيئة والمادة والمادة انما تفيد مطلق الحدث والهيئة انما
تفيد الايقاع في الاستقبال باجماع اهل اللغة فمدلولها طلب الايقاع في الاستقبال فلو كان الفور مدلوله
لكان مناقضا لمدلوله وقال مولانا ادلة الاستدلال ثلاث مرات كيف وانه شرط للفور وكذا الامر
فانه قياس في اللغة مع انتفاء الجامع فان اهل اللغة يفرقون بين القصد لشيء وثانيا انه جل وعلا ذم ابليس على ترك
سجوده لابي البشر عليه وعلى نبينا السلام والصلوة وآله الطاهرين ولو كان التراخي لما صح الذم والجواب
انه مقرون بالقرائن ولا نزاع فيه فان العطشان اذا قال اسقني يفيد الفور بدلالة الحال وثالثا قال
سارعوا الى مغفرة فان المراد سبب المغفرة وهو الاتيان بالمامور به والجواب ان الدلالة ان صحت على
ما يلزم لكان هذا الامر امر وجوب لقصد الاوامر الاخر وليس كذلك ولا نزاع فيه على ان القول
ان المسارعة هي الاتيان فورا مع الجواز في وقت اخر والا فلا مسارعة وهو ظ ورابعا انه لو لم يكن له
فجوز التاخير فله امد معين لا يجاوز عنه او ليس له امد كذلك والاول بط بالاجماع والثاني فهو يجوز التاخير
الى الابد وفيه تجويز الترك والجواب عنه اولا انه منقوض بما اذا صرح بجواز التاخير وثانيا ان معناه جواز التاخير
بشرط عدم الفوات وخامسا ان النهي يفيد الفور فالامر كذلك لانهما طلبيان والجواب انه قياس في اللغة مع الفارق .

فان النهي لاشتماله على النفي لقصد الاستيعاب في من ضرورته الفور بخلاف الامر وانما اطنبنا بذكر مقالاتهم لتظهر
دعويهم واهية مبناها على العكوف على الهواء وهو اي المقيد بالوقت اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى اراد
بالظرفية كون الوقت يصح فيه الاداء مع امكان ان يفضل وهذا هو المشهور وقد يقال ان تعلق الطاعة
صحة العبادة فيه من غير ان يوجب فوته فوت الصحة ويقدره بقدره كوقت القضاء فان الناسي اذا ذكر
فان ذلك وقتها ولا يفوت صحة العبادة بفوته وقد اندفع ان وقت القضاء العمر ولو وجب فوته فوتها والذي
اوقعه في ذلك ما هو ظاهر من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك
وقتها ولا كفارة لها سوى ذلك رواه الشيخان فانه يدل على ان وقت القضاء وقت التذكر ولا يخفى عليك
ان الحديث ليس على ظاهره فان وقت التذكر لا يسع الاداء فالمراد ان الوقت يبتدئ من التذكر وهو كناية
عن شيء بل المراد ان وجوبها عند التذكر موسعا ولو كان على ظاهره لم يجز التاخير نعم ان الظرفية لا تقتضي الفوت
عند فوت الوقت كيف ان العاص وقت الظهر كالنصف ظرف ولا يفوت الاداء بفوته وكذا الاوقات التي
حدث فيها الاداء لم يوجد الا موجبا فوتها فوت الاداء ولا غير فيه وان جعله يسمون الظرف بالموسع وشرطا
للاداء والشرطية كون المشروط فائتا عند فواته وشرطية الوقت معناها صحة الواجب فيه مع فوات الاداء بفوته
العجوبة قيل الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح الا عند لا على
شرطية للاداء بما اشتهر لا يتحقق الاداء بدون الوقت فالاولى ان يستدل بصحة الاداء وجوده عند
الوقت وفقدانه دار المصرح الشرطية على العدم عند العدم وكفى به حدوده وما ذكر ليس الصحيح مدار الشرطية فان
كثيرا من الواجبات يصح اداؤها في وقت وليس شرطا فافهم قيل انما قيد الاداء لان وقت الصلوة ليس شرطا
للمؤدى او المحل بخلاف الوقت صفة الاداء لا لفعل المؤدى فالمظروف هو المفعول او المشروط هو الفعل
اي الايقاع قال الشيخ ابن همام رحمه الله تعالى هذا غلط لان المفعول في الوقت هو المراد بالاداء لا الاداء الفعل
الذي هو الفعل لانه اعتباري لا وجود له ولا يذهب عليك ان مبدء الاشتقاق اذا كان اعتباريا كان
المشتق كذلك وقد تقرر في موضعه ولسنا نقول ان ما صدق هو عليه كذلك بل نفس مفهومه وعلى هذا فظرفية
الوقت ليس لنفس الفعل فقط بل للفعل المؤدى من حيث انه مؤدى له فلم ما هرب عنه ولئن تنزلنا فيه
فلا يقاس اصلاحه ان شرطية الوقت للصلوة المؤداة من حيث انها مؤداة والا فنفس الصلوة توجد بعد الوقت
على ان الحق ان الاعتباريات لها حظ من الثبوت يصلح ان يكون شروطا لشيء وهو ظاهر ولتحقيقه المباحث في اخر
فالحق ان اعتبار الاداء في الشرط لافادة ان الوقت الذي كلامنا فيه شرط للواجب من حيث الاداء واما الظرفية
فليست مقصورة على الاداء بل لنفس المؤدى انه مظروف للوقت واعلم ان الوقت في الواجب الموقت شرط البته

فان الامر اذا تقيد فقد اوجب التوقيت فلا يحصل بدونه اللهم الا اذا دل دليل من الخارج على ان التوقيت ليس
بمقصود بل انما ذكر لاحد الاولوية او غيرها وسببا للوجوب والسبب عندهم ما يكون معرفا لتحقق المسبب ومفضيا
الى وجوده فسبب الوجوب ما يكون مفضيا اليه فيفسد التعجيل قبله فان الوجوب يتحقق الآن وما كان يتحقق
قبل والاداء قبل الوجوب لا يجزي عن الوجوب وقالوا ان من خواصه ايراث الكمال والنقص في المودى بكماله
ونقصه كوقت الصلوة فانه يفضل عنها ويصح اداؤها فيه فيكون ظرفا ولا يكون الاداء حاصلا بدونه فيكون شرطا و
لا يصح التعجيل فيه ويختلف صفة الكمال والنقص بكماله ونقصه كما ستسمع واعترض عليه بان فساد التعجيل لو
والشرط ايضا كما في الصلوة بدون الطهارة وليس حمل الدليل مجموع فساد التعجيل وايراث الكمال والنقص بكماله و
نقصانه [illegible] مع انه فان نقص الشروط كذلك فان الطهارة الكاملة تورث كمالا في الصلوة اللهم الا ان يمنع
فيدفع [illegible] ان المقصود ان التعجيل قبل الوقت يفسد بمعنى انه لا يسقط القضاء مع كون نفس العمل صحيحا والتعجيل
قبل الشرط لا يفسد بهذا المعنى كتعجيل الزكوة قبل الحول بل يتوقف كونه اداء على وجود الشرط وهو غير [illegible]
فان الكلام فيه ان وقتها ظرف للمودى وشرط للاداء وسبب للوجوب فيستدل على سببيته بان تعجيلها قد
غير مسقط للقضاء ويرد ان تعجيل المشروط ايضا فاسدا وهو شرط الاداء فيفسد بدون الوقت وليس
في السنة ان يكون فساد التعجيل مع كون العمل صحيحا في نفسه وان لم يكن الاداء صحيحا [illegible] المص لو كان الحول
شرطا للوجوب يصح التعجيل كما في صدقة الفطر وتقديم الزكوة على الحول ولا يخفى عليك ما فيه فان التعجيل لا
الصحة قبل الطهارة عدم صحة فالوقت لو كان شرطا للوجوب فلا يكون واجبا من قبل لان المشروط لا يوجد
بدون الشرط والحول لكان شرطا لنفس الوجوب فلا يصح التعجيل البتة وانما كان الوجوب الاداء فلا يتحقق وجوب الاداء
من قبل واما صحته فلدليل آخر وهو ان تحقق السبب يحقق تحقق المسبب والامر [illegible] اما ان السبب كما عرفت الوصف
المنضبط المفضي الى المسبب والوقت كذلك فان وجوب الصلوة يتحقق وهو المفضي انه يجعل الشارع اياه علامة
ثم اعترض بانه لو كان وقت القضاء ليس سببا فينبغي ان يصح القضاء في الوقت المكروه ولا يكون فساد الوقت موثرا
في فساد الصلوة والجواب ان انقلاب السببية لا يقتضي انقلاب الفساد نعم انما يقتضيه لو كان فساد الصلوة
مقصورا على فساد السبب لا يكون سببه الا الفساد في الوقت من حيث كونه سببا وهو غير مسلم فان منشأ الفساد
التشبه بعبدة الشمس مثلا وهو حاصل في القضاء وبالجملة ان النهي مطلق فيعم الصلوة كلها سواء كانت
كلها سواء كانت مسببة بذلك الوقت او بغيره هذا ولكن في عدهم القائلين ان ايراث الفساد في المودي ان النقص في الوقت
من خواص السببية نظر الى الاعتراض والاشبه انه ليس من خواصها فان حقيقة السببية هي التعرف والتعلق ووجود المسبب بالافضاء
اليه وكراهة السبب امر آخر منبعث من آخر كيف ان الصلوة المؤداة بوضوء ناقص كالوضوء بغير مرتب تورث نقصا فيه لوجود [illegible]

واجب الصلاة القضاء نفل سببه هذا الوقت لكن المكلف مصرفه الى عوض ما فات عنه لا انه حق واجب ما قضى حتى
لا يكون هذا الوقت سببا له وقولهم القضاء يجب بما يجب به الاداء ما لنظر الى حقيقة القضاء التي هي تسليم الواجب
بصفة النقص لا ما لنظر الى ما يقع به القضاء وهو حق المكلف المامور به ويقول هذا العبد معترفا بقصوره انه
لا يحصل ضرورة ان القضاء واجب في الذمة وكل الاوقات بعد وقت الاداء وقت له وهو وقت النفل والقضاء وبعضه
وقت الواجب الاخر فاذا هو موسع له ان يصرفه الى ما شاء وليس البناء ان الصلاة المؤداة قضاء نفل مصروف
الى الواجب وبالضرورة يتجه السؤال الاول بل الامام ... اذ هذا ان ايراث النقص في الصلاة بنقص في الوقت ليس الا للسببية
ثم ان القضاء واجب باصل سبب وجوب الاداء وهو تسليم الواجب بصفة النقص بسبب خروج الوقت ولهذا
الواجب بل يمكن الخروج عن عهدته اولا وعلى الاول فهم جاء النقص للاداء في الوقت المكروه
الناظر الى البطلان فتامل فيه وسعود الله السديد وهو انما ان يضاف الى الجزء الاول اداء الى ما يليه
ابتداء الشروع اداء الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت اداء الى الجملة واعلم ان الوقت الموسع فيه اقوال
الاول وهو مذهب الجمهور ان السبب الجزء الاول بحيث الاداء موسعا اي يقتضي الفعل في جزء
من اجزاء الوقت سواء كان اولا او اوسطا او اخرا والثاني ان السبب هو الجزء الاول الموجب للصلوة
موسعا لكن لا يجوز تركه فيه الا بشرط العزم على الفعل في الثاني والحاصل انه يجب الفعل او العزم عليه قال الامام
الرازي انه قول اكثر اصحابنا واكثر المعتزلة وهو الذي يراه بعض اهل السنة الثالث ان الوجوب يختص
باول الوقت وان فعله في الاخر كان قضاء وهو الذي يراه بعض الشافعية ذكره البيضاوي وغيره وقال
الشيخ ابن همام انه غير معروف عندهم وقال بعضهم انه لا يعرف في مذهبنا والرابع ان الوجوب يختص بالاخر فان فعل
في الاول كان نفلا يسقط الفرض والخامس ان الوقت هو الاخر لكن المؤداة في الاول نفل ان لم يبق
المكلف على وصف التكليف في الاخر والا فيكون فرضا وهو المعزو الى الكرخي من ائمتنا كذا ذكره فيه و
لم يذكر مذهب علمائنا رحمهم الله واذا عرفت هذا فاستمع ان رجلا سال رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن وقت الصلوة فقال له صل معنا هذين يعني اليومين فلما زالت الشمس امر بلالا فاذن ثم امره
فاقام الظهر ثم امره فاقام العصر والشمس مرتفعة بيضاء نقية ثم امره فاقام المغرب حين غاب الشمس
ثم امره فاقام العشاء حين غاب الشفق ثم امره فاقام الفجر حين طلع الفجر فلما ان كان اليوم الثاني امره فابرد
بالظهر فابرد بها فانعم ان يبرد وصلى العصر والشمس مرتفعة اخرها فوق الذي كان وصلى المغرب قبل
ان يغيب الشفق وصلى العشاء بعد ما ذهب ثلث الليل وصلى الفجر فاسفر بها ثم قال اين السائل عن وقت الصلوة
فقال الرجل انا يا رسول الله صلعم قال وقت صلوتكم بين ما رأيتم رواه مسلم ومثله فيما رواه ابو داود في

في القاطع

بالاخر

في حديث امامة جبريل وفي اخر الحديث فقال لي جبريل يا محمد هذا وقت الانبياء من قبلك والوقت ما بين
هذين وبالجملة ان الاحاديث متظافرة على ان اوقات الصلوة محدودة وان المصلي له الخيار ان
يصلي في اي وقت شاء الا ان يقع في المنهي عنه واذا كان كذا فعلم ان سبب الوجوب لا يجوز ان يكون الكل
والا لزم تاخر الاداء عنه فيلزم تحقق الاداء بعد الخروج وهو باطل كما سمعت ولا يجوز ان يكون بعضا معينا كالاول او الاخر
والا لزم ان يكون المودى بعده قضاء وقيل غير صحيح لان الطلب حاصل بعده وقبله للامتثال فلا سقوط العهدة قلت
لم لا يجوز ان يكون السبب هو الاول لكن المسبب هو وجوب الاداء موسعا كما ذهب اليه الجمهور واختاره الشيخ ابن الهمام
مما حاصله لا يلزم القضاء بالتاخير قلت ان هذا انما يتاتى في غير الاول كصبي بلغ وحائض انقطع حيضها ونحوهما
في اثناء الصلوة كما لعصبه الاماد وعلى ما ذكرت ينبغي ان لا يجب لان سببه الوقت في حقه معدوم فلا يجب
ح فما السبب نقول ان بعض جزء من اجزاء الوقت غير معين اذا فرضنا حدوث الاهلية في جزء منها او وقع
ما ليس الى اخر الوقت تجب الصلوة على كل مع ان السبب في حق كل غير واحد فلاجل ذلك سلك فخر الاسلام وشمس الائمة
مسلكا اخر فقال ان السبب هو الجزء الاول اي الجزء الذي لا يتجزى وهذا بناء على ما حققه من تالف الزمان من
اجزاء غير متجزية ولو قيل بالتالف على اراء الفلاسفة واتخذه المتاخرون من المتكلمين منا ومن غيرنا منهم فيمكن القول
ايضا بان نقول ان السبب هو الان الذي لا يتجزى وهو طرف الزمان لكنه فصول من القول وذلك لان ذلك الجزء
موجود صالح للسببية ولا مانع اما الصلوح فلان الاداء بعده متصلا به صحيح واما انتفاء المانع فلان المانع الذي يتقدر
هو الوقت الوسط مثلا وهو مفقود الان فلا مزاحمة فان اتصل الاداء به فبها والا انتقلت السببية الى الجزء الثاني
لما عرفت في الجزء الاول وهكذا الى الثالث والرابع الى ان ينتهي الانتقال الى اخر الوقت حتى تعين الاداء لازما
وح استقرت السببية على الجزء الذي يلي الشروع في الاداء واراد بالاخر الجزء الذي لا جزء بعده ومعنى تعين الاداء
تعين الوجوب وفيه مسامحة فالحاصل اذا انتهى الانتقال الى الاخر حتى تقرر الوجوب استقرت السببية على ذلك الجزء ان
اتصل الاداء ولا يتصل بعده لانه لا جزء بعده وان لم يتصل الاداء به فعدم بسبب الضرورة الداعية الى نقل
في نقل الحكم الى ما هو الاحق وهو ان يجعل كل الوقت سببا في ذلك الخصر اضيف وجوبها الى جملة الوقت
في ذلك عينه ما ذكرناه اتضح لك اذن على المصنف في قوله فاما ان يضاف الخ وقال المص لما صار الاول سببا
افاد الوجوب نفسه للمودي وافاد صحة الاداء لكنه لم يوجب الاداء في الحال وليس من ضرورة الوجوب تعجيل اداء الواجب
الاداء بل وجوبه متراخ الى الطلب كثمن المبيع يجب بالعقد ووجوب الاداء متاخر الى المطالبة وفي مسئلتنا لم توجد
المطالبة بدلالة ان الشرع خيره في وقت الاداء فلا يلزمه الاداء الا ان يسقط حتى يضيق الوقت ولهذا
قلنا اذا مات في اثناء الوقت لا شيء عليه وهو كثير اي وجوب الاداء عن الاسم والمغمى عليه اذا مر عليها وقت الصلوة

وجب الاصل وتراخى وجوب الاداء الى الخطاب فكذلك ههنا يجب وجوب الاداء على الجزء الاول واى صلاة ادى وقع

عن وجوب نفس الصلوة وهو بالسبب ومن وجوب الاداء والاول ليس من باب التكليف بخلاف الثاني ومثله قال

ان في الماليات ومسائله الثوب المطار في حجر انسان فان نفس الثبوت واجب ولا وجوب اداء فانه

لو لم يرد الى المالك لم ياثم بخلاف البدنيات قالوا ان الفرق ان ههنا ليس الا الفعل وهو الاداء فنفس الوجوب

ووجوب الاداء واحد بخلاف الماليات فان هناك معقولا غير المال واجب في الذمة والذمة مشغولة به

فان نفس الوجوب

ووجوب الاداء متعلق بالاداء وتحصيل الخروج عن العهدة باخذ صاحب الحق حقه بدون ادائه وفي الثاني يجب الاداء كما

في المغصوب وقال بعض علمائنا ان الفرق تحكم فان المؤدى هو المال الموجود ويمكن ان يكون متعلق نفس الوجوب

والاداء هو الايقاع متعلق وجوب الاداء الايقاع والدليل قد هدانا الى القول به فالحاصل وامثاله

القضاء وان يجب الا بعد الوجوب في الوقت وفيه لا يصلحون لايجاب الاداء الذي من باب التكليف

نفس وجوب الصلوة وهو منبعث بالسبب ومتراخي عنه الخطاب الى زوال العذر فيجب الاداء او القضاء وكذلك

المسافر فان الصوم ليس بواجب الاداء عليه في شهر رمضان لانه لو لم يصم عمدا لم ياثم ومع ذلك ان صام يقع

عن الواجب ولا يجب القضاء فالوجوب نفس وجوب الصوم وذلك لان الصوم الكائن واجب الاداء فالوجوب

موقت بشهر رمضان او مستغرق للعمر وعلى الاول ينبغي ان ياثم بالترك وعلى الثاني يلزم ان لا يكون موقتا

بل مثله مثل الزكوة فالفرق بين البدنيات والماليات تحكم مع ان العبادة الخالصة البدنية كالزكوة يكون الاداء

مقصودا فالوجوب لا يتعلق الا بالزكوة لا بالمال وقد تقرر سببية الوقت للصلوة بان المسبب ثبوتها في الذمة لوجود سبب شرعي

وهو نفس الواجب كذا قالوا ولا يظن بك ان تغفل بل لا يذهب عليك اولا انه يمكن ان يكون السبب هو الاول لكنه مفاد

في حق كل من ادرك كل الوقت وهو اهل فالاول السبب الاول الاجزاء في الواقع ومن ادرك دقيقة بعض

الوقت فقط وهو اهل فاول ما ادركه هو السبب فان ادرك دقيقة موسعا فالوجوب موسع بمعنى ان الوقت منه علاوة

على تعلق وجوب الفعل مخير في اجزاء الوقت والا فالوجوب مضيق وعلى انه لا حاجة الى القول بانتقال السببية و

قال اصحابنا ان من الجائز ان يكون كل جزء سببا لا على طريق الانتقال لان فيه ابطال السببية الثانية شرعا و

بعض لا يلزم تضاعف الواجبات لان توارد المعرفات على شيء واحد جائز وانما الممتنع توارد المؤثرات الحقيقية على اثر واحد

واعلم ان السبب الذي كلامنا فيه هو الذي يفيد الوجوب اي الوجوب السببي بعد تحققه والمقصود بهذا المعنى

كل جزء الى ان اردت وجوب الاداء في الموضعين فمعنى انه ياثم لو مات قبل الضيق اي قبل الوقت التي

ليس فيه الاداء وهذا جمعنا على عدم الاثم وان اردت نفس الوجوب فمعنى ان لا يرتفع بزوال الاهلية

في الاخير هذا خلف لانه يمكن اجبار كل فعل مذهب من لا يرى الوجوب بدون وجوب الاداء كالشيخ ابن همام منا

فمع اختيار وجوب الاداء وعدم الاثم في الصورة المفروضة لانه لا فرق بين الواجب العمري وهذا الواجب
لا يقال ان التاخير الى الضيق كان جائزا ولا اثم في التاخير وانما ترك الفعل فيما جاز تاخيره بسماوية لان مثله
يتاتى في الواجب العمري فان التاخير هناك ايضا جائز وان قلنا ان التاخير انما هو بشرط عدم الفوات في
العمر قلنا بمثله في هذا الواجب فلا فرق لكنهم يدعون الاجماع فيها هذا ويمكن ان يقال ان الشارع من علينا بالكرم
بان اوجب الاداء في كل الوقت توسعة واذن في التاخير وعلق تحقق المأثم بالترك في كل الوقت وهو ايضا مستقل
فيه او بالترك في البعض عند الظن اذا ظن الموت في الاخير ولم يكن كما هو المشهور وبهذا القول في الصوم كان
وجوبه مضيقا وبالسفر صار موسعا فيجوز التاخير الى شوال لكن المأثم انما تعلق بالاخلال بعد رمضان و
علق عليه او يقول ان الوجوب فيه متعلق بعد رمضان ولا وجوب من قبل لكن الشارع من علينا
باجزاء الاداء من قبل كما في الزكاة المعجلة فالحاصل ان الاداء من قبل يمنع تحقق الوجوب بعد ذلك وهذه من
خصوصيات الصوم ونحوه بدليل لا ح كالاحتجاج فانك سمعت ان الحج يقع من الامرد ويجزي لشيد لك
ان الشارع وعلى مذهب من يرى الافراد من الوجوب تخييرا ان الوجوب بادراك الاجزاء المذكورة
او لكل جزء ان صح ذلك او قدر الاهلية في غيره مما نحن فيه بلا ارتفاع الوجوب بما ظهر من الشارع
انه لا قضاء فعلم انه لا وجوب اصلا بعد ذلك ثانيا ان الوجوب الثابت بالسبب الاول لم يرتفع او باق والا
خلاف الظاهر فان من ادرك كل الوقت لا يجدد عليه الوجوبات والقول به بلا ضرورة ملجئة اليه وعلى الثاني
فما معنى استقلال السببية في بالنسبة اليه ليست باعتبار ما قبل اذا ادرك الاول ثبت عليه الوجوب فخبر اتمن الدليل
فحين ادرك اول الاوقات نزل عليه الوجوب ثم تجدد فاذا لم يؤد اصلا فمعنى ان يستقر عليه الوجوب النازل اولا
الاخر لان لم يرتفع ويرجع السببية لكل الوقت لكن صار اطلاقا فان الوجوب انما ثبت من الشارع لا انه ارتفع الا من
عنده ولم يوجد الا عدم الاداء وهو لا يرفع الوجوب كما في الصائر الاهل في الاخر وما قيل انا لم نقل بسببية جملة
الاجزاء لمعارض كما تقدم والان لا معارض في الاضافة الى الكل فيضاف اليه فقط لانه من النظائر انه اذا
ادرك الوقت فهل يجب عليه اولا واذا وجب فبالسبب السابق فالاضافة الى غير الكل قد رجح مما ذكرناه الدليل فان
ثبت ولم يستثن ان الشارع لا يمكن ان يقال ان الوجوب قد ثبت بالاجزاء الاول متجددا الى
وصل الاخر كالمسافر فان ترك فيه فيحصل السببية الى كل الوقت او يقال السببية موقوفة فان ادى في شيء من الاوقات
فقد استقر عليه والا فيحصل فان لم يؤد اصلا لم يثبت بل رجع الى كل الوقت لانا نقول الانتقال بعد التقرر
لا دليل عليه وكيف ينتقل الى ما فات ولا يسبقه ان يكون قائما وحين قيامه ثم يصلح للسببية فان قيل انا نقول

فان الصوم

وانع

بالكسب وقلنا لابد من دليل والظاهر عدمه قال الثاني بالشرع ان الوجوب يتعلق بنفس السبب لا بدفع

الاكراه الا بالاهلية فلا ان تثبت ذلك وههنا لم يوجد الا الاخلال وهو لا يصلح المانعية كما تو

فلا وجه للاسناد واما التوقف فيفضي الى ان لا يقع منا الامتثال فان تعلق الوجوب توقف على

عدم الاخلال فعلى هذا اذا زالت الشمس ينبغي ان يشك في ان الصلوة هل وجبت اولا ولا يتحقق

وفيما وجب اليه بمندوحة عن هذه التكلفات الى ان قولهم ان السببية تتقرر فيما يلي الشروع اذا

الوقت مشكل فانه يلزم ان يكون المسبب مقدما على المعرف وهو عكس وضع السبب ومثله يرد على بعض السقوط

الماضية الا ان يقال انهم ارادوا ان كل جزء سبب الى الاخر لكن التقرر بالشروع والسببية منوطة

باتصال الشروع بل انما يتطلب بعض الجزء لكن ظهور التقرر بالاتصال وح لا اشكال وفيما

انهم لا يريدون الطلب في الوجوب الذي جاز بالسبب بل هو مجرد اعتبار من الشارع ان في ذمته الفعل

جبرا كالشغل بالدين وهو فعل عند ابي حنيفة ان الفعل بالطلب كيف يسقط الواجب والسقوط

انما يكون بالطلب لو قصد الامتثال وهو العلم بالطلب هذا على مذهبنا واما على مذهب الحنفية

فانهم انما يريدون الانفصال بين الوجوبين في الجملة فيرد عليهم انهم ان ارادوا انما ارادوا هو لازم من الحنفية

وان قالوا ان فيه طلبا فالجواب انه لا يعقل طلب بدون طلب الاداء او القضاء لانه مطلق

مطلوب الاداء في ذلك الوقت الذي فيه الواجب مخيرا في الاجزاء وهو الموسع ثم مضيق وكلاهما

منتف اما طلب القضاء فظاهر انتفاؤه لانه يكون بعد الوقت واما طلب الاداء فان الزكوة ليست

مطلوبة الاداء قبل الحول هكذا قال الشيخ ابن همام اورد عليه بان لنا خطاب وضع بالسببية وهي مغايرة

لخطاب التكليف فلا بد من ان يثبت وجوب بدون الطلب والنص ان مدار السقوط على الايقاع

بعد العلم بان صاحب الحق طلبه قاصدا الايفاء والثاني الايقاع بعد العلم بان الذمة قد شغلت فلا بد

من التفريغ والاول يقتضي سبق الطلب والعلم به والثاني لا يقتضي فيحصل السقوط بايقاع الفعل بعد العلم باصل الوجوب

اداء للواجب ورفع التكليف المتوهم الاتيان به كالاداء في الدين المؤجل قبل الطلب والجواب ان

خطاب الوضع بالسببية حاصله تعريف ان المسبب عنده يجب التكليف موسعا او مضيقا وبهذا القدر يعقل

وهو مغاير لنفس التكليف وان اريد مغايرة اخرى فما يثبت الوجوب الذي رامه ولئن ثبت الصدر بالمسلم

والجواب عن الثاني ان الوجوب بدون وجوب الايقاع غير معقول فان الذي يفهم من الوجوب اللزوم

الا الا في الايقاع مع الحرج في الترك سواء كان بهام معنيه او لازما من لوازمه وهو لا يتعلق بالاعيان

فلا يعقل نفس الوجوب الذي رامه واذا لم يعقل فلا يكفي للسقوط والامتثال قبل العلم بالوجوب

اللزوم

العمر او بتقييد فهو مطلوب الاداء

بعد العلم بوجوبه على وجوب الا

وان الامتثال على ... الاول

الايقاع م

بالوجوب والنص ان المال ح الا ايقاع بعد تحقق السبب قبل الخطاب مانع عن وجوب الاداء لا انه امتثال

ذلك لان وجوب الاداء يتعلق بالاخر وقيل لم يتعلق محض ادى فهل وجب عليه بعد ادراك الاخر الا

او لم يجب وعلى الثاني فقد يثبت المدعى وعلى الاول فلا امتثال الا بعد الوجوب لانه الايقاع على قصد ايصال

الحق الى مستحقه وهو لا يتصور من قبل ضرورة واذا لا امتثال فلا سقوط فعلى هذا يلزم ان لا يكون النبي صلى الله عليه وسلم

ممتثلا وكذا اصحابه فانه لم يؤد الصلوة في اخر الوقت بل نقول بعد ايصال الحق الى صاحبه لا حاجة للعقل الى طلب

فيلزم ان لا يكون هو صلى الله عليه وعلى اله وسلم واصحابه مخاطبا بالاوامر ولا واجبا شيء من الواجبات ولا مكلفا بشيء

من التكليفات من الصلوة والزكوة بل يلزم ما يمجه الطبع السليم والنص على ما ذكره لا يوجد من يتعلق الوجوب

امتثاله فتامل فيه فان قلت معنى الوجوب هو وجود الواجب في الذمة فالصلوة بعينها موجودة في وجود

اعتباري من جانب الشرع قلنا لا يعقل معناه الا كون الذمة مشغولة به بحيث يلزم عليه ان يؤدي ولو موسعا قال

ان الصبي يتعلق به الوجوب كما في الغرامات المالية وغيرها ولا وجوب للاداء فهناك تعلق حق الغير به بمعنى ان

له ان يصل الى حقه من حقه سواء كان الوصول باداء الولي او باداء واحد بنفسه ان قدر على حقه

وليس شغل الذمة بمعنى رايموه نقول امر الزكوة المعجلة والقضاء على الاثم واما الجواب عن ان الزكوة

منوهم الوجوب المتعلق بمال المزكي فاذا ادى سقط عنه ذلك الوجوب اي منع عن تحققه ويكون مثابا مثل

مثابه عند الاداء بعد الحول فهو بالحقيقة مانع عن لحوق التكليف وذلك فضل من الله ومنة على عباده و

اما القضاء فتكليف جديد ولذلك لو لم يرد نص القضاء لم يجب اصلا نعم كان نفس الوجوب مغنيا لاقتضاء القضاء

طالب لذلك الواجب وان تحقق وجوب الاداء فالقضاء طالب لذلك بما فات والا فهو واجب على حده و الوجب

اما صوم المسافر فلعله واجب موسع بالسفر بعد ما كان مضيقا لكن من الله تعالى على عباده بان لم يواخذ

لو مات قبل ادراك العدة من ايام اخر فالفرق بين الواجب العمري وهذا الواقعة اشتراكهما في توسعة الوجوب

ان الواجب لا يجوز التاخير فيه الا بشرط عدم الفوات فاثم لو مات بلا اداء بدون عذر بخلاف هذا الواجب

فان له التاخير لكن لو مات قبل التصوم او قبل ادراك العدة الايام وانما ياثم لو لم يؤد بعد ادراك العدة

او بعد التصوم هذا بدليل لاح في ذلك وان قيل ان صومه في رمضان مانع عن تعلق خطاب الاداء بعد

ادراك العدة ثم بعد النص وعلى هذا اخص الواجبات الاخر ثم قال الشيخ ابن همام ان ما اتكر فيه اعتبار وجوب

الاداء بالسبب موسعا اعتبر كالدين المؤجل فانه يثبت وجوب الاداء موسعا الى الحلول اي مؤخرا الى الحلول

اذا طلب بعده فمصوح وكالثوب المطار عندان يجب كذلك الى طالب المالك وما لا يمكن فيه

ذلك كالزكوة عند تحققه فانه لو وجب الاداء بملك النصاب موسعا وجوبه الى اخر الحول ثم يتصور بعده اد

الى اخر العمر والاول منتف لانه بعد الحول على ما اختاره وكذا الثاني لان صلاة انما واجبة موسعة
من حين الملك الى اخر العمر فيصح اشتراط الحول لعم لا يضيع على المتصدق بالحول فيجب ان يعتبر فيه اقامة السبب
مقام الوجوب شرعا في حق التعجيل فلو لم يجعل لاستحق هذا الاغنيا اداءه بالمبادرة المأذون فيها شرعا الى
سد حاجة ودفع علة الطلب ان تعلق به شرعا وانما اعتبر ذلك فالزام الدليل ذلك وكذا القول في مستغرق
الوقت لو اداه اخره شغلا ولو اداه بحيثيته ثم لم يعتبر ذا الى اعتباره ليسمى بالوجوب ولا الطلب فيه ولا الى المكلف
كلام زايد ولا مستقيم ما ذكره الا على ما ذكرنا وما ذكرناه سابقا يمكن ان يكون تفصيلا لما ذكره رحمه الله الجليل
فان قيل هذا اذا كان مخالفا لما عليه هدى الحنفية يجاب عنه الدليل الشرعية لحديث فلهذا لا يتأدى عصر امسه
في الوقت الناقص بخلاف عصر يومه لعصبيته [illegible] انه قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الشمس تطلع
معها قرن الشيطان فاذا ارتفعت فارقها ثم اذا استوت قارنها ونهى رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم فاذا زالت فارقها فاذا دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها ونهى رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم عن الصلوة في تلك الساعات رواه احمد ومالك والنسائي وعن عمرو بن عبسة قال قدم
النبي صلى الله عليه وسلم المدينة فقدمت المدينة فدخلت عليه فقلت اخبرني عن الصلوة فقال صل صلوة
الصبح ثم اقصر عن الصلوة حين تطلع الشمس حتى ترتفع فانها تطلع حين تطلع بين قرني الشيطان وحينئذ يسجد لها
الكفار ثم صل فان الصلوة مشهودة محضورة حتى يستقل الظل بالرمح ثم اقصر عن الصلوة فان حينئذ
تسجر جهنم فاذا اقبل الفيء فصل فان الصلوة مشهودة محضورة حتى تصلي العصر ثم اقصر عن الصلوة
حتى تغرب الشمس فانها تغرب بين قرني الشيطان وحينئذ يسجد لها الكفار رواه مسلم واذا ثبتت هذه الصورة
فاعلم انك قد عرفت ان السببية تنتقل من جزء الى جزء الى الوقت الاخير من العصر اذا لم يؤد حتى بلغ الاخر
فيصح منه العصر لانها وجبت ناقصة فاداها كذلك وهو عصر اليوم ولو فات عنه فالسبب جملة الوقت لكونه فوت
فوجبت كاملة لان السبب في حقه كامل فلا يقضي في اليوم القابل في الوقت الاخر المكروه لان الكامل لا يقضى بالناقص
هذا على ما زعموا وعلى ما مر منا فلذلك لان السبب هو الجزء الاول بما ادركه المكلف فيجب موسعا ادا مضيقا
فلا مضايقة في اداء عصر اليوم لانه ادى ما وجب عليه ويخرج عن العهدة [illegible] ثم ادلا فالذي ينبغي ان
نقول ان الصاير اهلا [illegible] ان لا ياثم لانه لا تقصير منه واما المؤخر اليه عمدا [illegible] فينبغي ان ياثم لان
وان جوز لكن جعل الاداء في افضل الاوقات والاخر مكروه فقصر ما دفع الصلوة في المكروه بلا ضرورة
ومن فات صلوة العصر فلا يقضي في ذلك الوقت لان الواجب كاملا ولا ضرورة في ارتكاب المنهي عنه مع
ان الكامل لا يؤدى بالناقص لا يقال عصر اليوم متضمنا للناقص [illegible] فينبغي ان يصح قضاؤه في [illegible]

الى الاخر

بعد العصر

في وقت الناقص لانه كان عصر اليوم متضمنا للناقص لانه فينبغي ان يصح قضاؤه في القابل في الوقت الناقص
لان القابلية كاملة من وجه بل فيه جهة الكمال اقوى فلا يتادى بالناقص من كل وجه ويرد عليه اذا شرع
في الوقت الكامل ومده الى الناقص فينبغي ان يفسد على القاطبة لانه كان كذلك لانه فانه اذا شرع في
اول الوقت ومده الى الاخر واجيب بان الفساد يمكن الاحتراز عنه بالاشتغال في الصبح فلا يتادى بما فيه نقص من وجه
اذ يؤان جهة الحرمة والحل اذا تعارضا تقدم الحرمة واورد ايضا ان من اسلم في اخر الوقت او بلغ فيه
وبالجملة صار اهلا فيه فينبغي ان يصح قضاؤه في القابل في الوقت الناقص لان السبب في حقه ليس الا ذلك الجزء فقط
لامتناع اضافة السببية الى الكل في حقه وكذا المتنفل بسبب الجزء الاول وجب عليه قضاء فينبغي ان يؤدي كذلك
اجيب بالالتزام فانه لا رواية في المنع هكذا قال فخر الاسلام ومشايعه والحق ان النهي منه صلى الله عليه و
على اله وسلم حيث جاء في وقت الاداء فيجوز ان يكون مخصوصا عن النهي فيفهم وبهذا الكلام الصبح فان الوقت
فيه كامل فاذا اعترض الفساد بالطلوع بطل الفرض لان الوقت اذ هو كامل فيجب الصلوة
كاملة فلا يتادى مع النقصان ويرد عليه انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ادرك
احدكم سجدة من صلوة العصر قبل ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك سجدة من صلوة الصبح
الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته رواه البخاري في جواز المد في الوقت المكروه والقياس ان
السببية لما استقرت في الاخر ووجبت الصلوة فيه ناقصة لان ذلك الجزء اوجب الصلوة بوصف
مقارنة معه وهي لا يتادى الا في زمن الطلوع فيؤدى كما وجب ولعل كون الوقت عصرا ناقصا
بل التحقيق انه لا نقص في الوقت وانما النقص في الاداء فيه والجواب انه تعارض المحرم والمبيح
والاحوط فيه تقديم المحرم وهو عن نافع فان مقتضاه ان لا يصح صلوة العصر بل الجواب ان التعارض
اقتضى الترجيح ووجدنا في العصر مرجحا للجواز بخلاف الصبح وهو ان الصلوة وجبت ناقصة فيؤدى
كما وجبت بخلاف الصبح فان الوقت قبل الطلوع كامل وانما النقص فيجب كاملة وذلك لان وقت
احمرار الشمس منهي عن الصلوة فيه قال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم تلك صلوة المنافق يرقب الشمس
حتى اذا اصفرت وكانت بين قرني الشيطان قام فنقر اربعا لا يذكر الله فيها الا قليلا رواه مسلم
واما الجواب عن الشافعي فهو ان وجوب الاداء لم يظهر اثره في القضاء فلا يؤدي في ذلك
الوقت مركبا للقبيح وذلك لان الوقت صحيح والصلوة وان سلم انه لو صح لزم ان لا
العصر فان مثله لا وهو ان الصلوة لاجل الخلف انما وجبت وهو كامل كما في الصبح وهو محل اول او
سببا للوجوب مع سعة لم يلزم شيء من المحذور وعليه يمكن ان يبني وجوب الصلوة في الاجزاء

قدرة متوهمة وهو وقف الشمس والصلوة لهذه القدرة الكاملة والعجز يفضي الى الاداء ناقصا
وهما انه منقوض بصلوة العصر فان ارتداد الشمس الى موضعها ممكن لكنا نقول نعم الا ان السبب هو ذلك الجزء
فقد وجبت ناقصة بخلاف صلوة الصبح فان الجزء الكامل ومع ذلك يتوهم الكمال واما صلوة العصر
وجبت ناقصة مع توهم الكمال فائدة هذا ومن حكمه اشتراطه التعيين اي تعيين الواجب كان ينوي صلوة
الظهر او فرض هذا الوقت وليس الشرط التلفظ بل هو القصد الضروري هو النية من القلب العلم واما التلفظ
ذلك فهو حسن ولا يسقط بضيق الوقت لان الظرفية افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط بالعوارض
والاغماء في اول الوقت ولا بتقصير العباد ولقائل ان يقول ان من صار اهلا في الضيق الذي لا يفضل عن الاداء
كمن بلغ فيه مثلا السبب في حقه ذلك الجزء وهو ضيق فصار الوقت معيارا في حقه فينبغي ان يسقط
حقه والجواب ان الوقت في نفسه غير مضيق وانما الضيق بالعارض ثم هو محل للاداء غير الفرض فلا بد من
وهذا الجواب مناف لو ثبت ان النفل وبالجملة غير فرض الوقت مشروع في حقه بدليل شرعي والادلا
ما فيه فانه لا فرق بينه وبين المقيم في رمضان والتوسعة في حق غيره غير نافع فتامل ولا يتعين بالتعيين الا
بالاداء كالحانث في اليمين وحاصله ان الشرع جعل كل الوقت محل الاداء وليس للعبد ولاية رفع ما وضع
الشرع فلو عين من عند نفسه جزءا منه للاداء لا يتعين بل له ان يؤدي فيه جزء اخر وانما يتعين بالاداء
اي بما يقع عن الواجب بالاداء في جزء من الوقت وجه مثل ذلك الواجب في الذمة في ذلك المؤدي ويخرج عن عهدة
ومثله مثل الحانث في اليمين فان الواجب في الكفارة احد الاشياء على ما يراه الجمهور كما يحكي ان الله تعالى في
حروف المعاني اشارة الى التفصيل وليس يتعين واحد منها بتعيينه بان عين على نفسه ان يعتق فلا يتعين الاعتاق
بل يجوز له الصوم الصم وانما يتعين واحد بالفعل او يكون معيارا وسببا لوجوبه كشهر رمضان عطف على ما يكون من
قوله اما ان يكون الوقت ظرفا والمراد بالمعيار ان لا يفضل عن الواجب ولا ينقص بل يكون مساويا
شهر رمضان كذلك وكذلك سببه فان الواجب يتعلق بشهوده ولذلك يضاف اليه فيقال صوم رمضان
انها من علامات السببية ثم السبب هل هو الشهر او هذه وعلى الاول لو جن في الليلة الاولى من الشهر
عليه القضاء وعلى الثاني لا يجب لانه لم يشهد الشهر والاول اوفق لقوله فمن شهد منكم الشهر
فليصمه ثم هو شرط الاداء الصم ولم يتعرض لان كل وقت في الوقت شرط بخلاف المعيارية والسببية
سواء كان هو الشهر او هذه انما هو الجزء الاول ثم نقل السببية فيصير غيره متعينا لان المعيار الحقيقي ما يستغرق
ما قدر به لزم نفي وجود غيره فيه فلو حكم الشارع لمعياريته وقت لعبادة للمقيم حمله على الحقيقة والا لزم الجمع
وهو وجود العبادة من غير قصد فوجب حمله على الحقيقة على ما استقر عليه ما قدر به ولنفي غيره لانه ادب

الى الحصر اذ على تقدير شغل وجوب شيء بوقت بمقام شغل وجوده فيه لا يبعض الشيء غالب وان سلم انه لا يخ عن شيء
فان المعيار هو المساوي لما قدر به بعد وجوده فيه لا يوجد غيره فالمعيارية يقتضيها لا نفي وجود الغير لا لزم
لزوم الحرج فانه لا يفهم من المعيارية الا ان الفعل يوجد مساويا له ان اخذ فيه لا انه يوجد فيه الا ان بقي انه في
معنى المسوي فلا بد من تحقق وصف المعيارية وح لقائل ان يقول انه في معنى المسوي فلا بد من تحقق لا نم ان ذلك اقرب
الى الحقيقة لم لا يجوز ان يراد مساواته لحد الوجود وليس مسلم فيما المسئلة الفرعية لو ثبت حكم ان يتبع المعيار
شهر رمضان بل الظاهر ان هذا التفسير للمتشرعة واما ان ما منه شغل وجوب شيء بمقام شغل وجوده فهو لا بد له
من دليل ونحن اى عند ان البحر عنه المعيارية لا يخ عن بيان فان نفس المعيارية لا يقتضي الا ان يكون الصوم الواحد
بعد ولا يكون صوم اخر لان اليوم الواحد لا يسع صومين فالصوم الاخر ينبغي ان لا يكون جائزا اداء ولا يقتضي
ان يكون منفيا فان الحرمة لا تقتضيه كالطلاق في ايام الحيض فانه منهي عنه مع انه يقع وكالصوم المنذور في ايام النحر
فانه حرام ومع ذلك لو صام فيها يخرج عن العهدة وكالنفل المشروع في الاوقات المكروهة يجب قطعه والقضاء
بالكامل مع انه ان ام خرج عن العهدة اللازمة بالشروع فاندفع ما ذكره المص في الح من ان الشارع
لما اوجب صوما معينا في وقت معين مع انه لا يسع فيه الا صوم واحد نفي غيره فلا يحرى ان يبدل
بما قال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان فالمعيار معيار
الوجود والمشروعية ولا يشترط فيه التعيين ويصاف بمطلق الاسم ومع الخطاء في الوصف بخلاف المرض
وذلك بان ينوي مطلق الصوم او صوم النفل مثلا والجمهور من الفقهاء على خلافه فاشترطوا التعيين ولا يجوز
بنية المطلق ولا بنية صوم اخر من الواجبات والنوافل ومنهم الشافعي وذلك لان نية الفرض مما لا بد منها
لم الصيام متنوعة فلا بد من التعيين وتعيين المحل لا يغني عنها وذلك لان معنى الفرضية وصف الانواع
فلا بد منها ليحصل عما وقع وقلنا نحن ان التعيين يحصل بنية المطلق وبنية غير الفرض وتفصيله على ما في التحقيق
ان الشرط نية الصوم الشرعي حتى اذا نوى بهذا الطريق اجزاه بالاتفاق وان لم ينو فرضا ونية اصل الصوم
تحصل في مشروع الوقت لان المشروع فيه واحد والواحد في زمان سالم متعين كما قال [illegible] نوعه
ونية العلم كما اذا نودي زيد يا ابن [illegible] ادخره وهو منفرد في الدار كان كما قيل يا زيد وكذلك فيما نحن فيه
وكذا اذا نوى النفل لانه نوى النفل لان الموصوف بالعلية غير مشروع فلغت نيته وبقيت نية الصوم
الصوم المطلق كما اذا نوى فرضا في غير رمضان ولا فرض عليه يقع عن النفل وقال الشيخ ابن الهمام الحق
مع الجمهور لان غاية ما يلزم من المعيارية انتفاء مشروعية الغير ومقتضاه انتفاء صحته لو نواه ونولا
وجوده بالصحة كيف وهو المساوي لم ارده بل لو ثبت كان جبرا واما اطلاقه الاخص بالاعم فلا يحتمل انه اريد لا

وعلى هذا لو اطلق الصوم ونوى الفرض يصح بلا خلاف لانه جاء بنية التعيين ولا نزاع فيه والتكلم على كلامهم تفصيلا

كما ستسمع انه اذا نوى الصوم المشروع فان كنى به الصوم الفرض فقد جاء بنية التعيين والا فيجب ان يصح ايضا

في صحته وليس كما ستسمع ان الصوم المشروع في الوقت وصوم الفرض متلازمان فقد جاء بالتعيين كما اذا

اذا نوى الصوم المطلق والمثال المضروب غير نافع فان رجل معرفة الى زيد وليس ان لم يكن معرفة فلا دلالة

على التعيين اصلا وانما ينصرف اليه بالقرائن الخارجية وبالنسبة الى الشارع وكلامنا في الصايم بل ها هو بصدد

المطلق الفرض قوله لان الموصوف بالنفل او غير تام فان عدم المشروعية لا يقتضي ان يكون النفلية لغوا اصل

مقتضاه ان الصوم المنوي لم يقع واما ان الواقع هو الصوم المطلق فكلا واما المقيس عليه فوجهه

ما عليه ان الصوم العبادة قد وقعت وليس سوى جهة النافلة فان ثبوت وصف زايد

الركن لم يثبت بخلاف ما نحن فيه فان الصوم النفل لم يقع اصلا وقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم اذا انسلخ

فلا صوم الا عن رمضان معناه ان الصوم الواقع ليس الا صوم الفرض او ان المشروع ليس الا ذلك

كل ما وقع فهو مشروع واقع عن رمضان لا بمعنى ان الصوم في نفسه حسن فاذا نوى المطلق او النفل او واجبا اخر

فلا يعني بالمرة لان المحل قابل للعبادة ولا قبح في الصوم لو صح فيقع الصوم عبادة بالنية فهو على النفل وهو منفك

ما المحدث فهو عن الفرض لانه يجوز ان يكون مثل الصلوة بلا طهارة مع ان الطهارة انما ذكر الله تعالى وهو حسن في نفسه

مع ذلك لا يقع عن فرض ولا عن نفل وكذا ههنا ان الصوم المنوي قبيح فلا يقع عن شيء وذلك لان الدليل على

النية من قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم الاعمال بالنية على ما رواه البخاري وغيره كما لاجماع انما يفيد ان العقد

بالقلب جهة العبادة ووقوعها على حسب العقد وصرف المعقود الى غيره خلاف ما يقتضيه الدليل فاذا القول

لو نوى النفل ومع ذلك يقع الفرض فان قالوا لو يقع عن الفرض فلا يحكى ما فيه فان العزيمة عنده منتفية

فكيف يقع وان قالوا اما لا لقاء او لوقوع ما نوى فلا فرق بين ذلك وبين ان لو نوى النفل وانما يتم ما ذكر ان

لو ثبت انه لا بد لايقاع الصوم من اي جهة كانت من وقوعه عبادة وهو بعيد لم يظهر هذا والله اعلم وقال رز

لما ثبت المعارضة فيصار بلا نية النص وقياسه على هبة كل النصاب للفقير وضعفه ظاهر فان الامساك في رمضان

لاجل اغراض دنياوية كمن اعتاد بالاكل في الليل فقط كيف يقع عبادة وما الفرق بين العادة والعبادة

وقد يصلح بحمل على المطلق الواضح ان مراده ان الامساك القصدي يقع عن رمضان والحاصل انه لو نوى

الكف عن المفطرات في هذا النهار يصير صايما سواء كان نيته لاجل الحمية او غيرها واما اشتراط القصد لكونه

لله تعالى فشرط كونه عبادة انما هو فيما يتردد بين العادة والعبادة واما ما هو متعين للعبادة فقصده قصد

العبادة وفيه لا يجوز الصوم فان الامساك في نفسه ليس عبادة وانما العبادة قصد القربة واما القياس على الهبة فدعوى

معهود

نوى او ما قالوه ان المستحق صرف جزء من النصاب الى الفقير فيكون كفاية له من الصدقة وقد يحقق ذلك فالهبة صارت

عبارة عن الصدقة مجازا في حقه حتى لا يملك الواهب الرجوع لان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من

المصروف اليه والتحقيق انه لا نزاع في الالفاظ وانما الكلام في النية فمن وهب الفقير فان قصد جهة

الصدقة الواجبة فيقع عن الزكوة لانه وجدت النية وكذا ههنا لو نوى مطلق الامساك للعبادة يقع عبادة

واما من وهب قاصدا الهبة فهل يقع نيته عن الصدقة ام لا فان وقعت عنها فلا افتراق بينه وبين ما نحن فيه

وان لم يقع فالقياس على غير موضع والظاهر هو الاول على ما يقتضيه كلامهم فاما صار الا في المسافر نوى واجبا اخر

استثناء مما سبق يعني ان نصاب صح الخطاء في الوصف في حق كل الا في حق مسافر نوى واجبا اخر وانما قال

مطلق الاسم فالمقيم والمسافر سيان فيقع ما هو الاصح وهذا عند ابي حنيفة رح وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله

انهما سيان حتى ان نوى المسافر الواجب الاخر او التطوع او المطلق يقع عن صوم فرض الوقت لان

شرعية الصوم عامة لان السبب شهود الشهر او النهار وقد تحقق في حق المسافر ولذلك صح عنه

لو صام عن فرض الوقت او عن المطلق وقد ثبت ان مشروعيته مقتصرة على الفرض الا ان الشرع بنى عليه

بالرخص فاذا ترك الرخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت ولابي حنيفة ان الوجوب

وان ثبت في حقه الا ان الشرع ما شدد عليه بل اباح له الفطر الى ادراك ايام اخر رخصا ومعناه ان السعة

في الترك فيقع له [illegible] نوى وهو تفريغ الذمة المشغولة عن واجب اخر لانه اهم عليه من اسقاط

فرض الوقت لانه لو سلم لم يدرك عدة من ايام اخر لا اثم بخلاف ذلك الواجب فيحصل معنى الرخصة الرفاهية

فانه قد جاز له الفطر لمصالح بدنه فلان يجوز الصوم لمصالح دينه احرى وبهذا الوجه يقتضي ان لا يقع النفل

وهو رواية عنه وذلك لان [illegible] في الصوم للرخصة ولا رخصة في النفل لان ادراك الايام الاخر

موهوم فيحرم عن العبادة المشروعة في الايام الثلاثة فمصالح دينه في اداء الفرض الوقتي وفي رواية النفل

ان اسقاط شرعية الصيام الاخر لاجل التعيين ولا تعيين في حق المسافر فرمضان وشعبان في حقه سيان فيقع

عما نوى ومقتضاه جواز النفل وهو رواية عنه ايضا والمراد ان المص في النفل عنه روايتان الظاهر

ان قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان ظاهر في ان الصوم الاخر لا يقبله

الوقت والتخصيص بالمقيم لاجل معنى الرخص تخصيص العبارة بالاشارة مع ان الفارق قائم فان من الجائز

ان يكون الرخص في الافطار قال الشيخ [illegible] ان التعيين في حق المقيم معناه الزام الصوم فيه عليه وهذا التعيين

منتف في حق المسافر فهذا الاسقاط يمكن ان يكون باباحة الافطار وتعيين الوقت لان الاصلح [illegible] صوم اخر

فهذا لا يدل على سوابه في رمضان مع شعبان واما المريض فقد قال المص ان الصحيح يقع عن رمضان وان نوى واجبا اخر

ان هو موهوم

او التطوع لان الرخصة في حقه انما هي للعجز عن الصوم فاذا صام فقد ظهر انه لا عجز فانتفى سبب الرخصة

فالتحق بالصحيح واما المسافر فالرخصة متعلقة بحقيقة السفر التي في الغالب فيها مشقة فلا تظهر بالصوم فوات

السبب ومقتضاه انه صام المريض مع المشقة بحيث ازداد المرض ينبغي ان يقع عما نوى لان سبب الرخصة

لم يفت وانما قال الصحيح احترازا عما روى ابو الحسن الكرخي ان المريض والمسافر سيان عند ابي حنيفة و

هو مختار جماعة من الفقهاء كشيخ الاسلام خواهر زاده وصاحب الهداية وغيرهما وما ذكره المص مختار

فخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي وقال صاحب التحقيق الذي لا يضره الصوم كيف ما والمتخم والزكام مثلا

ان المرض

فالرخصة انما تعلق به بحقيقة العجز فهذا المريض ان صام عن واجب اخر فلا يقع الا عنه واما المريض الذي

تضره الصوم فالرخص متعلق بخوف الهلاك والازدياد فهذا المريض ان تحمل مشقة عن صام

واجب اخر يقع عنه وهو الاظهر ومقتضاه انه لو صام بلا مشقة يقع عما نوى الا لان الرخصة

قد تعلقت بسبب الخوف هذا واعلم ان قوله تعالى كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر مطلق

المتعمد وغيره كما ان السفر مطلق والاحاديث دلت على ان نفس السفر مبيح الفطر ولا ينظر في

الى كونه شاقا والصحيح انه لا يفوت معنى الرخصة فان المشقة في نفس الحال فصح عليه الصوم ابتداء ادا واما

اذا لحقه الضعف فيكون المقيم وهو سواء فانه الصحيح مباح له الفطر عند استمرار الصوم بحيث يعقد الا

نعم ان قيل ان الرخصة يحتمل ان تكون متعلقة بخوف المشقة فيفوا الملك المرفه لا يكون مبيحا فالادلة الاكثر

بالاحاديث واذا كان السفر كذا فليكن المرض كذلك وعلى هذا ينبغي ان يباح الفطر للمزكوم مثلا ويعد المطلق

النسخ ومن قبيل المخصص فلا بد ان يكون ذلك مساويا في الدرجة لهذا الاطلاق وهو مذهب جماعة من العلماء

ومنهم وارث النبي العربي صلى الله عليه وعلى اله وسلم الشيخ محيي الدين العربي صاحب الفتوحات وكل هذا

فلما توجد الائمة الصالحون فان الحاكي عن مرض قليل جدا كما وقع من دعوى الاجماع على ان الرخصة

لم تعلق بالمرض مطلقا لا يخفى على شيء ولكن الظاهر مع الجمهور فانه من البعيد ان يرخص غير المعذور وعلم ان

احدا على هذا التقرير انه مما يعرفه المدقق في علم الطب لا من كان مبنى كلامه على البدن غلافا للطبائع واذا

ما فيه فان اباحة التيمم متعلقة بخوف ازدياد المرض مع انه لا يتاتى التوكل والاشتغال بالطاعة كيف ان

الامراض مما يعلم ان الصوم يضره او لا يضره فاخذ الله تعالى على عادة العرب فقال جل وعلا يريد الله

بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ولا شبهة في ان الرخصة لو كانت متعلقة بحقيقة العجز لخرج اليسر فهو في فان المريض

ليس مباح له الا فطار الا اذا صام يظهر العجز وعلى هذا اكل رمضان فلا يسير ولا معنى للرخصة فنا مل

ثم قيل ان المريض الصائم الذي ازداد مرضه بالصوم ليس كالمريض فلان شرط صحة واجب اخر الذي من الليل

وهي مبنية على ثبوت الرخص قطعا وثبوته محتمل لجواز حدوث الصحة عذرا او عدم ازدياد المرض ومع
ذلك اقدام العاقل عليه بالنية يدل على انه تحقق في نفسه ان الصوم بحيث لا يزداد المرض لانه لو وجد
ضعفا مفضيا الى ازدياد مفض الى الهلاك لما اقدم عليه لان العاقل يحب البقاء فلا يصح نية واجب اخر
فلا يقع عن الفرض وعليك بالتامل فيه فانه ان اريد ان النية الموجودة من الليل ليست معتبرة في نظر
الشرع مما ذكره فلان صحة النية لا يلزمها ثبوت الرخص بالقطع كيف ان المسافر اذا نوى السفر
خرج عن العمران يباح له الفطر مع ان ثبوت الرخص ليس بقطعي فان من الجائز ان يمنع من سيره بلية
او عرض مراجعة الى الوطن الاصلي او نية اقامة خمسة عشر يوما ثم الدليل على ذلك فان حل الرابع مبناه على
كل الصلوات فان طهارة المكان واللباس والمياه ربما يكون مظنونة وذلك غير قادح ثم الذي دل على
وجوب القضاء في امر رمضان وترخصه حتى وجب تحصيل الايقان بالمرخص وما ذكر ان العاقل لا يقدم
الا لان نفسه قلنا نعم لكن غلبة الشوق لعدم ما هو مصروف الى الله تعالى فازدياد المرض عنده ليس محطوطا
بالنسبة الى القربات من الجناب الاقدس الاعلى كما قال بعض العارفين رضوان الله تعالى عليهم اي يد
نفسي بالرضا مع الحق الى ان صار الشدائد الجسمانية والاوجاع الروحانية حبيبة [illegible]
ان اريد انه لا يتصور [illegible] فهو كالثاني او يكون معيارا لا سببا كوقت قضاء رمضان والكفارة والنذر
المطلق اما المعيارية فلان مقداره يعرف به واما انتفاء السببية فلظهور ان القضاء ليس مسببا عن
الاوقات وذلك لان القضاء بامر جديد او بالسبب الاول وعلى الثاني فظ وعلى الاول فالسبب الفوات
او التفويت واما الكفارة فسببها الحنث او الجناية واما المنذور فسببه النذر لا يقال عليك ان هذه
الصيام الواجبة ليست بموقتة والامر بها ليس موقتا والقضاء ان اوقات تلك الصيام العمر وهو ظرف
غاية الامر ان الليالي التي ليست بمحل الصوم مستثناة والجواب ان المعيار ما يقدر الواجب اي يكون
اداؤه مقدرا بان يكون الامر الوارد فيه بالابتداء من وقت والانتهاء الى اخر وهذه الصيام كذلك
بخلاف الصلوة فان الوقت متحدد بها فانها مامورة باركان مخصوصة فيجب سواء وقعت في ساعة
او اقل او اكثر ثم المراد بالمقيد بالوقت ان يكون مشروعيته محدودة بوقت وذلك مخالف لما هو المشهور من
تفسير المقيد وان قيل ان التقسيم للوقت مطلقا لا للواجب الموقت كان بعيدا لخصاص عبارة
المباحث واعترض انه ان اريد بالمعيارية كون الوقت مستغرقا لما قدر به فلا حكم ان وقت [illegible] معيارية
كونه الوقت لا يراد به الحقيقة والالزم الحرج وهو وجود العبادة من غير قصد وجب حمله على ما استغرق عنه
ما قدر به ولعل بحثه غيره وعلى هذا يلزم ان لا يكون الغير مشروعا في وقت قضاء رمضان ولا يخفى [illegible]

عنه بل يقع

ط على هذا

واجيب بان معيار القضاء انقضاء بعد وجود الصوم فيه وانتفاء لشرعية الغير انما هو في المعيار القصدي
وانت تعلم انه انما احتيج الى هذا التكليف لاجل تقرر المعيارية كما قرر وفيه ما عرفت فيه ومع ذلك
يمكن ان تجعل اوقات قضاء الصلوة معيارا الا ان يدفع بانه لا تعدد فيهما لم وجه التوقيت بالمعيار
المعيار الاقتضائي الاشتراك ان لو انها موقتة بالايام دون الليالي بخلاف اوقات الصلوة المؤقتة
ولا يشترط فيه نية التعيين لان هذه صالحة للصيام الاخر ومع هذا متعددة للنفل فلو اطلق او نوى نفلا لم
لا بد من النية من الليل لقوله صلى الله عليه وسلم من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له رواه غير واحد
من اهل الحديث ولكن بعضهم وقفه على ام المؤمنين حفصة رضي الله تعالى عنها ويشكل ان الصوم رمضان فانه
يجوز النية من النهار وحمله على نفي الكمال لا بد له من دليل ومع ذلك لا يثبت النسخ في هذه الصور
ينقض ايضا بصيام النفل فانه يجوز من النهار ايضا والجواب ان المعارض في النفل قد وجد وهو حديث
عائشة رضي الله تعالى عنها دخل على النبي صلعم ذات يوم فقال هل عندكم شيء فقلنا لا فقال اني اذن صائم
رواه مسلم ورجح هذا الحديث اما لان ذلك اختلف في وقفه ورفعه او لانه مسلم ووجد معارض ايضا في
رمضان فانه قال صلى الله عليه وعلى اله وسلم بعد الشهادة بالرؤية في يوم عاشوراء حين كان صومه واجبا
من كان اكل فليصم بقية يومه ومن لم يكن اكل فليصم كما في الصحيحين والظاهر من الشرع ان يريد معناه
المتعارف في الشرع وقوله فليصم بقية يومه تجوز عن الامساك على المثل كله ولا ضرورة للحمل في التجوز في
الموضعين ثم هو واجب معين ولا فرق بينه وبين الواجبات المعينة الاخر كرمضان فصح النفل وهذا الصوم عن
عموم ذلك الحديث فبقي الصيام الاخر داخلا وقال الجمهور من العلماء ومنهم الشافعي انه لا يجوز النية من النهار
في صوم رمضان وحجتهم ذلك الحديث وقد عرفت جوابه وقالوا من قبله ان الصوم قربة فلا بد من اقتران النية كسائر القرب
لكن الاقتران الحقيقي متعسر فجعل النية المتقدمة قائمة بخلاف النية المتأخرة لان ما خلا عن النية بطل فبطل لان الصوم غير
متجز والنية المعترضة لا تؤثر فيما مضى واجابوا عنه بان الاصل في القرب الاقتران بالجميع وقد سقط بالاجماع فان من نوى
الصوم ثم اغمي عليه صح صومه وكذا اسقط الاقتران بالابتداء لما ذكر وايضا فقد صح الصوم مع انفصال النية عنه فلا
يصح مع تاخير النية مع انها ركن العبادة الاولى ولنفصل في شرح المصنف وغيره وانت تعلم انه خرج عن مقتضاه فان
ربنا في التبييت والشروع من النهار ومع ذلك فلو تمسك بان الاقتران المشروع قد سقط بالحديث الموجب للتبييت لما بقي
في ايديهم الا ابطال الحديث بالرأي المحض فالوجه ما ذكرنا فيه ولا يحتمل الفوات لان وقته العمر بخلاف الاولين فان الاداء
محدودة موقتة فيحتمل الفوات او يكون مشكلا لانه معيار والظرف كالحج لانه ليس في العام الا حج واحد ولا يستغرق
الاداء جميع الوقت وانت تعلم ما فيه فان الاحرام مستغرق كالامساك في الصوم فلا وضوح انه يمكن ان وقته من

من شوال الى عشر من ذي الحجة بل الى ثلثة عشر منها والحج قد تتأدى في بعضها بان يحرم من ذي الحجة فقط ولا يسع
ذلك الوقت الا حجة واحدة فاشبهها وقد تبين ان وقته العمر وادراك القابل موهوم لغلبة الموت من قبل لكونه ساقط
الاعتبار فاشبه المعيار لان السنة الواحدة لا تقبل الا حجة واحدة واذ قد يمكن ان يدرك العام القابل يصح الاداء
فاشبه الظرف والحق ان وقته ظرف فان وقته العمر ولا يجب الاستغراق واعلم ان الامر في الاشكال سهل
المهم ان اشبه لكل معطى حكمه او لا وليستصحب النذر ما تعلق به فان قلت ان التقسيم غير حاصر فان وقت النذر
المعين خارج عن هذه الاوقات وذلك بعد تسمية النذر بالاطلاق في القسم الثالث يدل على انه خارج منه وليس يصلح
الا في الدخول فيه قلت انه من الثالث لانه معيار وشبه النذر لا الوقت لكن شبه بالقسم الثاني من حيث المعين
ولذلك تتأدى بمطلق النية فلذلك قيد بالاطلاق والله اعلم وبعض اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف
فلا يسع التأخير عنده عن العام الاول فاذا ادرك العام الثاني فهو بمنزلة الاول خلافا لمحمد فلا يتعين عنده الاول
وبداء هي على ان وجوب الحج مضيق عند ابي يوسف لا يباح له التأخير بل يأثم به الا اذا ادى في العام القابل فيرتفع
الاثم وعند محمد وجوبه موسع وقال ابو الحسن الكرخي انه بناء على ان الامر للفور عند ابي يوسف وعند محمد للتراخي
والمشهور ان كون الامر لا يدل على الفور بلا خلاف لكن ابو يوسف رحمه الله يقول انه اذا ادرك العام الاول توجه
الخطاب ولا مزاحم له الاتي لانه معدوم والعمر وادراك العام القابل مشكوك فيه فان الحيوة والممات سيان فلا يثبت الامر
بالشك فيتعين الاول وثمرة الخلاف ان من لم يحج يفسق عليه الاثم باعتبار تركه في الاول عنده وعند محمد باعتبار
تركه الحج في وقته الذي هو العمر وان المعصية تقع ما حج في الثاني من العوام وعند محمد لا معصية اصلا والاكثر قول
محمد فان وقته العمر بلا خلاف فلا وجه للمعصية الا ان يقال ان ايثاره ترك الحج في السنة الاولى ايثار لتركه
بالكلية لان الحيوة الى القابل موهومة وايثار الترك بعدما وجب موجب الاثم فاذا تدارك ارتفع ولا
ما فيه وتتأدى بمطلق النية قالوا لان البعض ثبت بدلالة الحال لانا لا نجد في العرف من يتكلف بحج وعليه الفرض الا للفرض
فان انصرف مطلق تسميته الحج الى الفرض للعرف ولا يخفى عليك ما فيه من عدم انطباق الدليل على الدعوى
الفرض فانها تتأدى الفرض باطلاق النية والدليل انما يفيد ارادة الخصوص بلفظ العموم بقرينة العرف والتحقيق
لا اطلاق في النية الا في اللفظ واما بحسب المعنى وعزم القلب فهي نية الفرض وتفصيله انه ان اريد ان قرينة
العرف مانعته تحمل المخاطب وبالحمل على التنادي كالقاضي على الفرض فيفيد تسميته لا تفيد الا ان الحكم بوقوع
الفرض استند الى ظاهر الحال ولا كلام فيه وانما هو في وقوع الفرض بالاطلاق وان اريد ان العرف
لا يصرفه الا الى الفرض كما اذا قال ان في الدار زيدا لا غير مصرف ذلك المطلق الى النية بلا شك
فان العرف لا مدخل له في صرف العبادات الى شيء وان اريد غيره فلا بد من البيان والعيب لاثبات النية الى معنى

على ان الوقت اذ هو معيار لا يسع غيره فيكفى بمطلق النية وهو الصحيح فى حالة الضعف فان معارة الوقت تعين
اسقاطه مشروعيته غير الفرض غير صحيحة وهو الذى كان صارفا للاطلاق الى المخصوص واما بمعنى انه لا يسع
فى هذا الوقت غيره جنس فلا يقع ومطلق النية باعتبار التقدير وعدم الامتناع لا كحكم وقت رمضان النية
والصحيح انه منوط لصحة الوقت فى الصلوة فان ظاهر حال المسلم ان لا يشتغل بما لا ضرورة عليه له الا
بحيث يفوت ما اليه ضرورته ملجئة ~~لتلبيته نحو~~ بل هذا اولى بالانصراف اليه فان ادراك الفرض
فى الحج موقوف بخلاف الاشتغال فى الصلوة فانه يورث المعصية مع عدم امكان الاداء لان النفل لا
وقوع الفرض عن الاطلاق ظاهر دلالة الحال وههنا الصريح مناف لحكم الظاهر وان سمى ذلك على
المشهور فكذلك لان مبناه ان المطلق يحتوى الفرض ايضا وشبه المعارة بعضى الوقوع عنه فرده ذلك
حال الاحتياط فيه وشبه الظرفية يقتضى وقوع النفل عند نية فيقع ذلك وقال ان فيه نية عن النفل
بل عن الفرض لانه يؤدى بمحض نية النفل يوجب تضاعف المحن فالاشتغال به سعة والسعة محجور عليه كما
هو مذهبه فيلغو نيته والغارة به النفلية لا يورث الغارة اصل العبادة الواقع لانها خير محض والحج قد يتأدى
بدون النية كالمغمى عليه الذى احرم عنه اصحابه وكذا من احرم عن ابويه ولا يرتاب احد فى انه ليس
على الوجه الشرعية كيف ان السفه الذى يوجب الحجر هذا السفه بل هو خفة تعترى على الانسان تحملها
خلاف ما يصرف العقلاء وهذا التصرف انما كان على خلاف ما تقتضيه عقول العقلاء فهو صورة حرية
ولئن سلم فعلى القاضى ان يحجره واما انه قبل الحجر يحجر فلا يعتبر تصرفه فلابد له من دليل ولئن سلم فمقتضى
الاحجار انه لا يسعى ان يفعله او عليه ان لا يفعله وهو مسلم كما ذكره ابو يوسف لكن الكلام فى انه ان فعل
فهل يقع عما فعل او لا وما ذكره لا يقتضى ويندفع بالمشهور ان الحج الذى انه فى اسقاط اختيار و
الحج عبادة لا تصح بدون احتياره فى كل باب بما يلبس به والاحرام شرط عندنا فجوزنا العزيمة على
وقت الحج فيصح بفعل غيره بدلالة الامر والاحرام عن الابوين ليس احراما عنه بل صرف المثوبة اليهما
ويرد عليه صحة الفرض بنية صوم النفل فى رمضان وصحة الحج بنية مطلقة ويمكن دفع الاخر بان مطلق
الصوم يوجد الصوم المعين واذ وجد وجد الا مانع عنه والمحل لا يقبل الا الفرض يقع عنه واما الحج
فكذلك لان ادراك القابل موهوم فنزل المطلق فى خصوص فرض الوقت فيما ذكر واجيب فى المشهور بان
جواز الحج باطلاق النية لا باعتبار انه سقط نية التعيين بل لان الوقت صالح للفرض والنفل فلابد من تعيين
ولكنه ثبت بدلالة الحال المؤدى لان الانسان فى المشقة العظيمة لا يتنفل وعليه فرض وبدلالة العرف تحصيل
التعيين واذا نوى النفل فقد انتصرح النفل فسقط اعتبار العرف واما شهر رمضان فانه متعين فى ذاته

ما انه لا يقع م

ليس م

ما لكن الاختيار م

لا المعنى فى المؤدى م

لا مزاحم له في وقته كما مر لا بمعنى المؤدي وقد عرفت ما فيه ومع ذلك فلا يقع ما الرسوم من ان وقوع المنوي

للقلاع عن الغرض فيه انسلاب الاختيار وان اندفع فيندفع عما الزمه انهم فتامل ويصف مسألة والكفار

مخاطبون بالامر بالايمان وبالمشروع من العقوبات وبالمعاملات والشرائع في حكم المؤاخذة في

الآخرة بلا خلاف فاما في وجوب الاداء في احكام الدنيا فكذلك عند البعض والصحيح انهم لا يخاطبون باداء

ما يحتمل السقوط من العبادات هذا من اهم المسائل وتحرير محل النزاع على ما ذكره الشيخ ابن همام ان الكافر

مكلف بالايمان اتفاقا وهذا واضح لا يحتاج الى التنبيه عليه واما الشرائع التي شرط ادائها الايمان فهل

هو مكلف بها في حال الكفر ام لا فمشايخ سمرقند على النفي ومن عداهم على الاثبات كذا ثم اختلفوا

في انه في حق الاداء كما هو قول العراقيين او لا بل انما التكليف بحقيقتها فقط كالبخاريين وجمهور الاصوليين

على الاول والبخاريون على الثاني وثمرة الخلاف ان العذاب في تلك الدار على كلا الامرين على ترك

الاعتقاد والعمل وعلى ترك الاعتقاد فقط وفصل المصنف موافق لما ذكره شمس الائمة في اصوله انه مكلف بالمعاملات

والعقوبات واما الشرائع من العبادات فكذلك في حكم المؤاخذة في الآخرة واما في حق وجوب الاداء

في احكام الدنيا فكذلك عند العراقيين والصحيح عند مشايخ ديارنا لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط

من العبادات ولا يخفى عليك انه مشكل فان المؤاخذة بدون الوجوب غير معقول كيف من القرار

ان ما لا يسع فيه العبد لا يؤاخذ عليه وان ارادوا ان المؤاخذة على ترك الاعتقاد ولهذا فلا يخفى

ما فيه فانه قد ثبت ان لا مؤاخذة على ترك الاعتقاد دائما بالاتفاق وانما المؤاخذة على

ترك الاعتقاد فقط في معنى قوله واما بالشرائع في حكم المؤاخذة لا يخلو عن مسامحة كما لا يخفى و

لكن الامر سهل وما معنى قولهم ان المعاملات والعقوبات مكلف بها فان ارادوا ان الزنا

والسرقة والبيع بشرط فاسد حرام عليه فهو كما ترى فانه لا معنى للحرمة الا استحقاق العذاب الاخروي

بالمباشرة بها وهو ينافي ما ذهبوا اليه من ان العبادات ليست واجبة عليهم لانهم ليسوا اهلا

للثواب فان معناه ان يثابوا على الكف عنها وان ارادوا انهم اذا ارتفعوا الى الحاكم او

تراضى الاسلام فقط فيلزمهم بما هو مقتضاها فهو ايضا مشكل فانه اذا لم تكن واجبة عليهم في نفسها

بل مع شرط ونحو مطلق بيان فلا وجه للالزام والحكم بالفسخ وان ارادوا الاعم فهو ايضا

غير صحيح كما تعلم وجهه مما تقدم وجه التنافي اي ليس اهل العبادات لان ادائها لاستحقاق

الثواب وهو ليس باهل للثواب واذا لم يكن اهلا لم يكن مخاطبا فان قلت انه يجوز ان يكون

مكلفا بشرط تقدم الايمان قلنا انه رأس العبادات فلم يصح ان يثبت شرطا والاطلاق الشرط عليه

في حال الحدث

يجوز ولا يخفى عليك ضعفه فانه يجوز ان يكون الايمان كالطهارة للصلوة فالمحدث مكلف بادائها حال الكفر لا بشرط وجوده فالطلب متوجه اليه لكن اذا قدره لا يمكن الا بعد تقديم الايمان فيقدمه ثم يصلي وقولهم انه راس الطاعات انما هو في المرتبة لو ثبت وجوبه اقتضاء الثبوت الحاجب الشرائع فقط بل يلزم كون التكليف على حدة والتكليف بها على حدة لكنه متضمن للتكليف به والتكليف ايضا فان مقدمة الواجب واجبة بالحاجب ذلك الواجب ولا ينافيه كون الشيء واجبا بالحاجب بالاستقلال ومع ذلك يكون وجوبه متضمن وجوب امر اخر وشرطا وان لم نقل بوجوب المقدمة الا لوجوبها بالاستقلال ان كان الدليل المستقل متحقق كما في ما نحن فيه فلا منافاة ايضا لانها اذا هي شرط شرط لا بد من التقديم عليها عند ادائها ولم نقل بالتكليف بها مع وجود الكفر حتى يجب عليه الاداء مع استصحابه الكفر ولعله واضح وان اريد بالشرط ما يتوقف عليه وجود الشيء وقيل انه ما في الكتاب ظاهر البطلان ولم يدل هذا الدليل عليه ~~لا يصح معه~~ واحتجوا ايضا بان الصلوة مثلا ان وجب عليه الاداء في حال الكفر فهو باطل لانه لا يصح معها وبعده وهو ايضا كذلك فانه لا قضاء عليه بعد الاسلام فلا اداء يكون اداء واجبا والا وجب انه لا قضاء على الكافر اصلا فلا وجوب اداء والجواب ان الوجوب في حال الكفر لا بشرط وجوده كما قد مر وهو في الوقت وبعده توجه اليه خطاب القضاء وكذلك يعني لا بشرط الكفر واذا اسلم فقد جعل الان معصوما لان الاسلام يجب ما قبله في رفع الوجوبات والقاضي مثلا الان لا الطالب بالقضاء لانه استدراك ما فات المصلحة موقت بالمقدرة ولا مقدرة والشك في الشك السند وهو قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم يجب ما قبله في غير موضع فان فيه ثابت بما رواه مسلم ثم هو مجمع عليه فلا ينفع الشك فيه ويحتج الجمهور بقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين افادوا ان السالك في السقر ترك الصلوة والاطعام ولا تعذيب بدون الوجوب وقوله عز وجل وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الذين الا من بعد ما جاءتهم البينة وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة وقوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذم الكافر على عدم الصلوة وقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون والعبادة عامة وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقوله عز وعلا يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم الى ان قال واقيموا الصلوة واتوا الزكوة وقصة لوط على نبينا وعليه السلام والصلوة ادل دليل على ان اللواطة حرام على الكافر وكذا قصة شعيب عليه وعلى نبينا السلام والرمان الخاص في الوزن حرام ومن تامل في نصوص القران يجد في كثير من الايات ما يشهد بما قالوا وقد يتايد بقوله صلى الله عليه واله وسلم امرت ان

لا بادائها مع الحدث فكذلك الكافر مكلف بادائها

الى الاسلام

ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة فاذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام وحسابهم على الله رواه الشيخان والتاويل بلا ضرورة ملجئة اليه فان الا بحقها ليس الا بما ذكر اذ قد شهد بانه فقد وضح ان الحق مع الجمهور هذا واعلم ان بعض العقوبات والمعاملات الدنيوية ممنوعة عنهم فخصت عن العمومات تسمى بملة وعقوبة تراحم ديانة وليس في رعاية تلك الديانة بهما ضرر كبطلان نكاح المحارم وحد شرب الخمر فانها لا تثبت في حقهم ثم قيل ان الزيادة ليست محفوظة عن ابي حنيفة واصحابه بل اخذها مولانا من قول محمد فيمن نذر صوم شهر فارتد لم يلزمه وعلم ان الكفر يبطل وجوب اداء العبادات وسقوط الصلوة ايام الردة بالاسلام وضعفه فان الردة يبطل القرب كما نطق به الشرائع الحقة والنذر قربة لانه التزام بهاء الذمة قربة فيبطل وذكر ان فائت الاسلام يجب قبله بل فيه دليل على الوجوب فان الجب والهدم انما يكون لما قبل وقد ذكر تفصيلا ازيد من هذا في كتابنا الفوائد العظمى شرح المسلم مبحث ومنه النهي اي من اقسام الطلب ان ما صدق عليه من الصيغ واما لفظه فلم يبحث في الفن عنه ولفظه فيه محل ودفع ذلك فان في خاصة الخاص لا الكلف عن شيء فانه مشترك بين النهي مصدرا ونسبته بينهما ويمكن دفعه فالحاصل ان مثل لا تفعل خاص في طلب الكف عن مصدره وهو الاشهر وقيل في طلب نفسه مفهوم وقوله وهو راجع الى النهي لا باعتبار ما يصدق هو عليه بل باعتبار نفس مفهومه والفائدة فيعيش ما صدق هو عليه قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل كم اهم لا يتصور وجود الامر من الامر بنفسه خلاف للمعتزلة لان المغايرة من اللوازم وعلى هذا فالنهي ايضا كذلك فلا تفعل لنفسه لا يكون نهيا وقد صرح به البعض وان عمم فالمراد بالغير ما هو مغاير في الحقيقة او الاعتبار وقد نقل وان هذا الحد يدل على ان مدلول صيغة طلب الكف عن مصدره بلا تعرض الاستعلاء والالم يفد قوله على سبيل الاستعلاء زيادة بل تاكيدا وهو الظاهر من حدود النحاة حتى جعلوا صيغة لا تفعل في الدعاء نهيا فلا يستقيم جعله خاصا لغة الا في طلب الكف وجعله خاصا في التحريم يستقيم شرعا كما حملا على كمال الطلب وقوله على سبيل لو كان بضمنه في مدلول الصيغة فلا يلزم ما لزمه وان الاصح يكون مكررا قول القائل لا تفعل ولا شبهة في ان لا تفعل يصدق في الدعاء لصدق عليه قول القائل ليس نهيا واما ثانيا لو كان قول المستعلي بعدم استقامة جعله خاصا في طلب الكف ثم فان حقيقته طلب الكف طلبا حتما بل ربما يلزمه الاستعلاء بهذه الصيغة لكانت على حقيقته فهي نهي لا يكون الاول المستعلى فهو التحريم فيكون حقيقته فيه لغة لا شرعا فقط لظهور ان لا يعرفوا الواحش ونحوه لم يقل ولم يجوز فيهما حاكما

مبحث النهي

الاستعلاء لبيان المعنى الشرعي ولعلك لا تذهب عليك ان الاستعلاء

صيغة الامر بعينها ولذلك ذهب اهل التحقيق الى ان المستعملة الفابلية الامر للوجوب لغة ثم الحكم مفوض

بهذا القول اذا استعملت في الكراهة من المستعلي وح لابد من تقييده بالاستعمال فيما وضع له

وح اتضح ان زيادة على سبيل الاستعلاء تاكيد فافهم ثم الظاهر ان كون النهي هو القول

المذكور بحسب الاصطلاح واما في اللغة فهو المنع كما يفصح عنه القاموس والصراح ثم الصيغة المستعملة في

التحريم والكراهة والدعاء والارشاد كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تسالوا عن اشياء والتحقير

وبيان العاقبة والاياس كقوله تعالى ولا تمدن عينيك وفي لا تحسبن الله غافلا ولا تعتذروا اليوم

هكذا ذكره الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي رحمه الله تعالى وغيره وقد اختلفوا في ان حد

النهي هل من شرط العلو او الاستعلاء وارادة الترك وطلب الكف وهل هو حقيقة في الطلب

اولا وهل الطلب الجازم او الكراهة او مشترك فيهما والحق انه موضوع للطلب الجازم والدليل

عليه مثل ما ذكر في الامر ولذلك قال وانه يقتضي قبح المنهي عنه ضرورة حكمة الناهي يعني انه تعالى حكيم

بما لا ينبغي ولا ينهى عن القبيح فان الحكمة تحمل الشيء على ما ينبغي قال تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر ثم

ما مر في الامر فيفعل كثيرا في هذا المقام وهو اما ان يكون قبيحا لعينه بان يكون ذاته متضمنة لمفسدة

وذلك نوعان وضعا وشرعا لم ان النوعان والمراد بالوضع ان كون الشيء في نفسه قبيحا مما لا يتوقف على

ورود الشرع بل مما يمكن ان يدرك بالعقل كالكفر والكذب والشرعي بخلافه وقد بين ان المراد بالوضع

عدم التوقف على الشرع ما ثبت شرعا قبحه بان جعله الشرع قبيحا لعينه بان لم يعتبره مفيدا للحكم المطلوب قصدا

كبيع الحر وهو آيل الى ما ذكرنا والاظهر ينافي ما ذهبنا اليه من التحسين والتقبيح العقليين كما ذكرنا والذي

يكشف عن مراد المصنف هو ان الوضعي ما يكون في وضع اللغة والشرعي ما يكون في الشرع حيث قال كالكفر وغيره فان اهل

اللغة وضع هذه الاسماء لمعان عرف قبحها ذاتها عقلا او يكون قبيحا لغيره بان يكون المفسدة في غير المنهي

وذلك نوعان وصفا ومجاورا اي يكون القبح في الوصف والمجاور والوصف امر تابع للمنهي عنه لا يوجد

بدونه والمجاور ما لا يكون كذلك بل يمكن ان يوجد المنهي عنه بدونه وانما اتصف المصاحبة كالكفر وبيع الحر

وصوم يوم النحر وايام التشريق وعيد الفطر والبيع وقت النداء فالكفر قبيح لعينه وضعا وبيع الحر قبيح شرعا

فان البيع مبادلة المال بالمال والحر ليس بمال انما يعرف ما ثبت بالشرع الحق ادبني ان الشرع لم يعتبره مفيدا

للحكم المطلوب من البيع والصوم قبيح لغيره وهو وصف وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى وقد اومى اليه قوله

صلى الله عليه وعلى آله وسلم فانها ايام اكل وشرب وبعال والصوم في يوم النحر مثلا لا يمكن الخلو عنه والبيع

وقت النداء لا يخفى قبحه للمجاور وهو الاخلال بالجمعة ولا شك ان البيع في وقت النداء لا يلزمه الاخلال

فيكون القبيح الوضعي ما ثبت قبحه بقطع النظر عن اعتبار الشرع والشرعي

وترك السعي الواجب فانه يمكن ان يتسبب في الطريق مع السعي والقسم الثالث من الشرعية الامام دخل فيه البيع مما هو ليس
مؤديا الى الاخلال بالجمعة فالامام لو لم يشرع يوجب المسالك فيؤديان الجمعة هذا اذا كان الاذان هو الاول كما هو
المعنى واذا كان هو الثاني فالسعي لمجرد الاذان واجب فالبيع مخل له **اشراق** والنهي عن الافعال الحسية يقع
على القسم الاول وعن الامور الشرعية على الذي اتصل به وصف لان القبح بسبب اقتضاء فلا يتحقق على وجه
مبطل به المقتضي وهو النهي المشهور رد هو مقتضى كلام المص في الشرح ان الامور الحسية ما يعلم حقيقته ووجوده
بدون تعليم الشرع كالقتل فانه ازالة الحيوة ووجوده غير موقوف على ورود الشرع وكالزنا فانه ايلاج فرج
في غير المحل والامور الشرعية ما لا يعلم حقيقته او وجوده الا بورود الشرع ولا يخفى عليك ما فيه فان الزنا هو
ايلاج الفرج في غير المنكوحة وهو لا يعلم بدون ورود الشرع وكذا القتل ازالة الحيوة ممن لا يستحق ذلك فان المنهي عنه
والا فقتل الزاني المحصن والحربي وغيرهما واجب والاحسن ما قيل ان الحسية ما لم يعتبر الشارع ان يفيد الحكم مطلوب فصار
يكون حكما خرج القتل لانه لا يفيد حكما مطلوبا منه ولكونه قصدا اخرج الغصب المفيد للملك عند الضمان وهذا
الحكم وان لزمه باعتبار ان البدلين لا يجتمعان في ملك شخص اويلزم ايفاؤه الا في ملك شخص والشرعية بخلافه
واذا عرف ذلك فقد علم ان النهي عن الحسية يفيد القبح لعينه والنهي عن الافعال الشرعية يفيد القبح لغيره
سواء كان ذلك الغير وصفا لازما او مجاورا لكن المص خرج بالوصف واراد به الغير الملاصق كما يفصح
عنه الدليل وما ذكره المص في الشرح وقال بعض الاصوليين لا يفيد القبح لعينه لعدم ثبوت عنه بانه لا يدل
على الفساد مطلقا ونقله الامام الرازي في المحصول عن اكثر الفقهاء والامدي عن المحققين وقال بعضهم
يدل على الفساد في العبادات دون المعاملات وقال الشافعي يدل على الفساد في العبادات وفي المعاملات
تفصيل فالنهي فيها الراجح الى امر مقارن غير لازم كالنهي عن البيع وقت النداء وهو لا يدل على الفساد
وعنوا بالفساد والبطلان وعدم سببيته لحكم مطلوب منه في الجملة ونقل الشيخ بن همام عن اكثر الاصوليين
الفساد مطلقا وهذا الذي ذكرنا مقتضى النهي بما هو هو واما اذا اقترن به دليل يخرج عن مقتضاه
فذلك واظن ان المذهب على ضوابط الحنفية ان النهي بما هو هو مقتضى القبح والفساد ولعينه لكن كون
المنهي عنه شرعيا اخرجه عن مقتضاه واماله الى القبح لغيره فصار مشروعا باصله وغير مشروع بوصفه
ههنا مقامان الاول ان النهي من الحسيات مقتضى الفساد ولذاته والثاني ان مقتضى النهي بما هو هو لعينه
والثالث ان النهي عن الشرعيات مقتضى لغيره اما الاول فلان المنع عن الشيء مقتضى القبح فيه
وهو ان يكون موصوفا بالقبح ولا شبهة في ان القبح للمعنى وراء الوصف لازم انما القبح
الوصف والمجاور فالقبح صفة بحال المتعلق ومقتضى النهي انما هو كون المنهي عنه موصوفا بالقبح لنفسه

مطلقا وقال ابو الحسين البصري من المعتزلة يدل على الفساد

[illegible]

مما لا يترتب عليه ثمره كالثواب في دار القرار والصحة المعتد بها للنفع في دار الفناء فيكون باطلا وهدرا ولا
عن الحمل عليه وقول من قال انما يقتضيه قولا لكمال القبح انما يستقيم كما ذكروا اجماع الدليل على وقوع القبح
على الفرد الكامل واما اذا كان فدليله مذكور في الكتاب وقد حمله على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى ان القبح
ثبت اقتضاء انه نهي الحكم الذي لا ينهى الا عن القبح فلا بد ان يثبت على وجه لا يبطل به المقتضي
ذلك فيما ذهب اليه لان النهي يعتمد امكان المنهي عنه حتى يثاب العبد اذا امتنع عنه ويعاقب اذا ارتكبه
ولن يمكن وجود الشرعي الا مع بقاء شرعيته فان فاتت شرعيته بالكلية لا يتصور وجوده شرعا ولا يخفى
عدوان فان الشرعي على ما هو المشهور هو ان لا يكون معلوم الحصة الا بحسب بيان الشرع ويكون
المنهي عنه باطلا محضا لكن اذا صدر عن المكلف انما يعرف من الشرع وجوده في الحصة ان منع المقدمة
القائلة ان وجود الشرعي مع انسلاب شرعيته اي مع البطلان لا يمكن وتوضيحه ان الصوم حقيقة شرعية
الامساك عن المفطرات الثلثه مع النية من الليل فاذا امسك مع النية في يوم النحر لا يعد الا
الامساك الموجود منه صوم وان الصوم قد وجد منه الا باطلاع على ان حقيقة الامساك المذكور
فيكون هذا الموجود شرعيا ومع هذا يكون باطلا لا يترتب عليه ثمره من الثواب والاجزاء من النذر
والقضاء والوفا به بالمشروع وبالجملة كل ما عد من ثمرات الصوم فذلك مغلطة نشأت من لفظ
الشرعي فان ظاهره ما اذن فيه الشرع ولا ريب في ان المنهي عنه لا يصح الا بان يكون في نفسه مشروعا
وقال صدر الشريعة ان البيع هو الايجاب والقبول مرتبطين ارتباطا حكميا به يصير المبيع ملك المشتري و
المراد بالارتباط الحكمي امر يعتبره الشرع لذلك فالنهي الواقع عنهما نهي عن المعنى اللغوي وهو كلام مفرد
مع انه يقتضي ان يكون المفسدة في نفس الامساك والقول بعث والشرب ولا ريبة في انه لا يقصد في
فيه او عن الشرعي فيجب امكانه ولا امكان له الا مع اعتبار المشروعية ومر انه عدوان فانه انما يصح لو كان
هذه الاشياء هي الصحيح منها والا فللخالف ان يقول من الظاهر ان البيع هو الايجاب والقبول مع قصد المبادلة
والصوم هو الامساك مع النية وهو متصور الوجود في ايام النحر والتشريق ومع الدرهم بالدرهمين
وغيره لكنه غير مفيد للحكم اصلا نعم لو كان الصوم عبارة عن الامساك مع نيته الصحيح مطلوم الكف عن الوجود
في تلك الايام يلزم التكليف بالمحال وان امكن فيكون مكلف الموجود ونه فهناك صوما صحيحا وقد يقال ان
المقصود ان معاني هذه الاسماء مع عرفه عند الشرع فهي المراد في النواهي او غيرها وذلك مما لا
يلتجئ الى حمل كلام الشارع عليه لانه مجاز او حقيقة مهجورة او نادرة والمجاز فاضر على مثل هذه الحقيقة و
الاول فهي ممكنة الوجود وممتنعة الوجود وعلى الثاني يلزم التكليف بالمحال وعلى الاول فقد ثبت ان الموجود

البيع

الموجود منه في يوم النحر هو الصوم المعارف في الشرع وهو المقصود فان المقصود ترتب الثمرات التي ذكرناها في
من الوفاء بالنذر وغيره فان الشارع انما نهى عن الصوم في يوم النحر وقد وفى به واذا شرع في الصلوة في
الاوقات المكروهة فاتم خرج عن عهدة الشروع فانه ما وجب الا اتمام المشروع فيه وقد اتمه كما وجب
ولا يخفى عليك انه ايضا ليس وافيا فانا سلمنا ان الموجود في يوم النحر هو الصوم المتعارف في الشرع لكنا لا
ان الصوم الواقع فيه عبادة بل صحيح فهو فقط فلا يلزم بالنذر فلا يلزم الوفاء به وكذلك نقول في الصلوة وذا الربوا
والبيع بشرط فان الموجود بيع حقيقة ولكنه غير مفيد للملك اصلا ولا يصح تصرف المشتري في المبيع اصلا فلا يفيد
اعتاقه ولا ابتغاء هبته وقد يقال ان كل فعل شرعي صفة كمال وهو متضمن لمصلحة البتة فلا يجتمع النهي عنه مع القبح
وهو عند الخصم وغاية ما يمكن ان يقال ان اثار ترتب الاحكام في المسميات الشرعية من غير توقف
على البيع جلب الملك مثلا فلا يخلو من ان يكون المراد منها المسميات غير منهي عنها او يبقى على الاطلاق فالاول
مجاز والامر وارد في الحمل عليه التاسع ممكن بان يكون مشروعا باصله وفاسدا بوصفه فقد صح ان الشرعيات
متضمنة لمصلحة البتة بالنصوص المطلقة ولكنهم يقولون ان المتكلم لا يريد بالترغيب وبالاباحة الا ما فيه
فيكون فيه ثمرات عرضية فيكون البيع الواقع في مقام ترتب الثمرة هو البيع الصحيح وان التعليم لا يلزم عدم
الاطلاع على مراد الشارع فيكون الايقاع في الحرج او تجهيلا وذلك لان النواهي لم تقع في المجعلات متصلة
بالاوامر والمبيحات كما هو الظاهر فالمبيح ان يبقى على اطلاقها فالمدعي وان كانت مقيدة بلا قرينة كما ذكرناه نفي
امر النسخ وهو خلاف الاصل مع انه لا يظهر القول بجواز البيوع الفاسدة ثم الانفساخ ولكن لا يدفع انه يلزم
ايضا فان قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ان كان شاملا للبيوع الفاسدة يلزم الانفساخ ان كانت النواهي
متاخرة والا يلزم انتساخ النواهي وان كان المراد ما سوى البيوع المنهية يلزم التجهيل والجواب انه لا يلزم
ان الاحلال اعم من الاحلال في نفس الامر وفي التعارض ومع عدم الف ولان لفظ الاحلال يأبى
عنه مع انه على ذلك التقدير ينبغي ان يراد بالتحريم ايضا كذلك فلا يكون وحرم الربوا مخصصا لانه لا تعارض
وان سلم ان التحريم مطلق فلا يكون مخصصا ايضا فالحق ان المبيح الدال على ترتب الثمرات محمول على البيوع
الصحيحة والقرينة ان كانت قائمة فيها والا فهي محمولة على الظاهر والنواهي ناسخة واذا لم يعلم التاريخ يجمع
من الادلة ويقدم المحرم فالحاصل ان النهي يقتضي التحريم والبطلان كما يقولون في الحسيات والشرعيات لم يوجد
مانع فهي كالحسيات وانهم اذا قام الدليل على البطلان يحملون النواهي على البطلان وما ذكرناه دليل لنا
ان الاحتياط ايضا يقتضي ذلك وانما قلنا ذلك بناء على انا لا نجد الفرق بين الصلوة بدون طهارة وصوم
يوم العيد ونكاح الامة على الحرة ونكاح الاخت في عدة الاخت ونكاح الاجنبيات الطيبة مع ان الصلوة و
نكاح الامة باطلان دون غيرهما وصح القول بان الشرعيات متضمنة لمصلحة وبعيدة عن مفسدة ليس بواضح

ولا يمنع من غلبته واذا كان كذلك فليكن الصوم فيه وبيع الدرهم بالدرهمين باطلا فافهم وقال الشيخ ابن همام
ان نهي العبادات كالنهي عن صوم يوم العيد يجب ان يكون مثل النهي عن نكاح المحارم لعدم الحل وانتفاء الثواب
فيما انتفى فيه الحل اجماعا ولم يترتب الثواب الذي لم يشرع الا له فهو حقيق بان يحكم بالبطلان فيجب عدم القضاء
بالافساد لان وجوبه يتبعه حل الشروع واما صحة النذر فانه غير متعلق بالمنهي عنه فان النذر انما هو بايجاب
الصوم في الغد وهو ليس بمنهي عنه وانما اتفق انه كان الغد يوم العيد ولذلك لو صرح في النذر بيوم العيد لم ينعقد
كما هو رواية عن ابي حنيفة او نقول ان المعصية انما هي مباشرة الصوم والنذر لم يتعلق به وانما قيد بذلك ليظهر اثره
في القضاء تحصيلا للمصلحة كما في الصائر اهلا في الجزء الاخير فيجب على هذا ان لا يبر بالصوم فيه لكنهم لا يقولون
به فان لزم في النذر الاداء ولا يلزم القضاء بترتبه عليه فامره امر الصوم خلافا لهم والنواهي التي في العبادات
وهي ليست بمبطلة فلدليل اخرجها عما اقتضاه النهي كالصلوة في الاوقات المكروهة على طبعهم وما قالوه ان
مسمى الصلوة هي الاركان وقد وجدت فيجب القضاء عند الافساد ساقط لان وجوب القضاء فرع وجوب
الاتمام وصحة الشروع والنهي يا قصه (?) لوجه البطلان لعدم الفائدة من الاداء ورد القضاء الا لاجل النهي
نعم ... عندهم اما البيع فحكمه الملك ويثبت مع الحرمة فيثبت مع قصاله مطلوب الفاسخ رفعا للمعصية الا
بدليل البطلان لانعدام الثاني ووجود المعنى وهو الوضع الشرعي للقطع بان القائل لا تفعل كذا فان فعلت
يثبت حكمه وعاقبتك لم يناقض هذا وقطن هذا العبد عبد الله المستعين بحبل الله المتين ان العبادات احاد كر
واما المعاملات فمعنى الكراهة الامر على امر العبادات فان النافي منهي وهو النهي وما ذكر من المثال فقد خرج النهي عنه
لدليل التصريح فصح قول الشافعي ان النهي ظاهر في عدم ثبوت الملك في البيع ومنعه رحمه الله في غير موضع الم
استدل المخالف اولا بان العلماء لا يزالون يستدلون به على الفساد وكان اجماعا والجواب ان ذلك
في العبادات وفي غيرها لوجود معنى الصحة وهذا الجواب ذكره الشيخ ابن همام على رأيه ثم قال ان استدلالهم انما
هو على مجرد التحريم ولو صرح بعضهم بالبطلان كقولهم اي متنازع فيهم وقالوا ايضا ان الصوم والصلوة مثلا اسماء
عبارتين عن الصحيح والا لم يصح نهي الحائض عن الصلوة ولزم ان تكون الطهارة جزء مفهومها ولزم ابطال
التقسيم الى الصحيح والفاسد والجواب ان الاسم مجاز ولا يخفى عليك ان القول لعدم دخول الصحة اهون من
القول بالتجوز ولم يثبت بدليل ما ادعوه بل الظاهر في الاطلاق الحقيقة ولا مانع من ان يكون الصوم والصلوة عبارتين
عن الاركان مع النية وهي كذلك صحيحة مع الحدث والليل ويوم العيد وحسنة في غيرها الانوار ولهذا اي لاجل ان
النهي عن المشروعات يقع على القبيح لغيره كان الربوا وسائر البيوع الفاسدة وصوم النحر مشروعا باصله غير مشروع
بوصفه لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل وذلك لان البيع مبادلة المال بالمال والربوا هو بيع احد المتجانسين مع
الفضل فقد تحقق معنى البيع وهو معنى شرعي فيكون نفس البيع منعقدا موجبا للملك مطلوب الفاسخ وانما الفساد

في احد البدلين وهو كونه زائدا فلو اسقط الزيادة يعود صحيحا لان المفسد قد ارتفع من البين وكذلك للبيع
بشروط فاسدة خلافا لزفر فان الفاسد لا ينقلب جائزا عنده وجههما ان الفعل الواقع
من المسلم لا يخلو من ان يكون حراما او لا وذا لكان يقتضي ان لا يكون فاسدا اصلا وعلى الاول
فالفعل الواقع حلالا او حراما فالنهي لا يتغير الى خلاف ما وقع عليه وهو من البديهيات وان
اثبت فبطلان الصلوة والصيام وغيرها ولانه يجوز ان يقال البيع موقوفا فان
اسقط المفسد يكون نافذا صحيحا والا بقي على ما كان لانه لا وجه للتوقف ضرورة ان البيع وقع
باركانه من الاهل في المحل والجواب ان الفعل وقع حراما ولا يرتفع قبحه لكنه كان موثرا
في البدلين لسبب الزيادة وقد ارتفع فيعود حلالا وفيه نظر لان القبح انما في الفعل لا في البدلين
وما ارتفع قبحه والجواب ان القبح انما هو لاجل ان البيع يتضمن اخذ زيادة خالية عن العوض وهذا
المضمون قد ارتفع وان كان نفس المباشرة حراما وكذلك صوم يوم النحر حرم لاعراض عن ضيافة الله بمعنى
فان قلت ان الاعراض هو الصوم قلنا نعم الا ان غير مفهوم الصوم وان اتحدا في الوجود فان [قلت لا معنى للاعراض الا هذا المفهوم]
لكون العباد اضياف الله تعالى الا انهم ممنوعين عن الصيام بما هو الوصف الزائد المحرم قلت ان حقيقة الصوم
هي الامساك عن المفطرات وكونه في يوم العيد ليس من مقوماته بل من لوازمه وهو قبيح موجب
لحرمة الصوم ولذلك لا يضمن بالشروع لان القطع واجب فلا يؤمر بالاتمام فان قلت ينبغي ان يكون النذر
كذلك فلا يضمن قلنا ان الصوم نفسه يكون مباشرا للمنهي عنه الواجب القطع بخلاف النذر ولا يخفى عليك
ما فيه فان قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم لا نذر في معصية وكفارته كفارة اليمين رواه ابو داود
وغيره صريح في انه لا ينعقد النذر والاحاديث الاخر يدل على انه لا وفاء به فانه نذر رجل على عهد رسول الله
صلى الله عليه وعلى اله وسلم ان ينحر ابلا ببوانة فاتى رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم فاخبره فقال
رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم هل كان فيها وثن من اوثان الجاهلية يعبد قالوا لا قال فهل كان
فيها عيد من اعيادهم قالوا لا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اوف بنذرك فانه لا وفاء لنذر
في معصية الله ولا فيما لا يملك ابن ادم رواه ابو داود فلا فائدة في النذر في صوم يوم العيد وا
ينافي الوجوب والتاويل بان المراد بالمعصية المعصية لعينها كشرب الخمر لا ما جاوره كصحة البيع ثم من الحكم
تفريعهم مثل الصلوة والصوم بانه لا يضمن بالشروع بخلاف الثاني وذلك لان الكراهة في الصلوة
باعتبار صفة الوقت لانه منسوب الى الشيطان كما روينا من قبل والوقت ظرفها لا معيارها فصارت
فاسدة والصوم يقوم بالوقت ويعرف لانه معياره وقد ذكر حده قبل انه الامساك نهارا فازداد

الاثر فصار فاسدا او لا يتضمن المشروع وذلك لان النهي في الصلوة نهي تحريم فالصلوة والصوم ان
ولا ينفع معارضة الوقت وظرفيته كما لا يخفى وقد مرت الاشارة اليه واعلم ان القبح كما ذكرنا اصحابنا العقل
او الذم او كون الشي صفة نقص فلا يكون القبح للذات الا صفات العقلاء فالقبح في البيوع وغيرها ان كان
لمعنى في غيرها فذلك الغير ان كان من صفات المبيع والثمن فالقبح في الحقيقة في البيع نفسه وانما الغير واسطة وعلة لثبوته
في البيع وح ينبغي ان يكون باطلا فلا يترتب عليه وان كان من صفات العاقد فالقبح في المجاور فالفعل نفسه صحيح
فلم يحدث في الربوا الا مباشرته البيع لا غير فيكون هذا الفعل قبيحا في نفسه بخلاف البيع وقت النداء فان الاخلال
بالسعي امر موصوف به الانسان وهو قبيح واما بيع الربوا فلا شي هو قبيح سوى مبادلة الدرهم بالدرهمين فتامل
ولا يطل الجدال مجال وسيع للمناقشة واما الصلوة في الارض المغصوبة فهي باطلة عند احمد بن حنبل وبعض
اتباعه وغيرهم وعند جماعة غيرهم فلا يكون صحيحا مكروها وهو المذهب عندنا والفصل فيه انه ان كان النهي
القابل للصلوة في الارض وبالجملة ما يؤدي مؤداه فلما ذكر مولانا وجه والا كما هو المشهور من النهي عن الغصب علة
فالاشبه الكراهة كما هو مذهبنا فمسألة مثل البيع وقت النداء الا ان يدل الدليل على ان ذلك النهي على نفسه
نوع لمعنى الغصب لا غير وهو الظاهر اظلم فتنور او النهي عن بيع الحر والمضامين والملاقيح ونكاح المحارم
مجاز عن النفي فكان نسخا لعدم محله المضامين جمع مضمون وهو ما في ظهور الاباء فاجاب الاشكال ان
هذه النواهي نواه عن الامور الشرعية فيجب ان يكون في نفسها مشروعة وباطلة من حيث اوصافها مع ان
الواقع خلافه بالاجماع والجواب ان النهي في هذا المقام ليس على حقيقته بل هو مجاز عن النفي لعدم المشروعية
بل انما هو اعدام المشروعية لانتفاء محل صالح لهذه الامور وما قلنا ان النهي مطلقا يقتضي المشروعية
بل الذي ادعيناه هو ان النهي بما هو هو يقتضيه وان صرفه صارف فرجع الى ما يصرفه والصارف
في البيع انه مبادلة المال والمضمون ليس بمضمون بمال لانه متوهم الوجود والمضمون هو جزء من الحيوان
الاجزاء المتصلة غير متقومة والمضامين نجس والملاقيح ايضا كذلك وكذا الحر ليس بمال والمحارم ليست بمحل الرد
والفحص يقتضي ان نكاح المحارم نكاح حقيقة فالمحل قابل وذلك لان نكاحهن كان جائزا في
الشرع السابق وبالنسخ لا يبطل المحلية فالمحل قابل كيف ان النكاح ليس الا ازدواج بين الرجل و
المرأة لا غير كيف يحكم قاطعون بانه لو قيل نكاح الاخت لم يكن مجازا على سبيل المثل كله فالنهي كما ذكر
الخصم لكن مولانا لا يبالي عن ذلك واعلم ان البيع من الامور الحسية على تفسيرهم فان الناس كانوا
يتبايعون فاقرهم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فليس مما لا يعلم حقيقته ووجوده الا بالشرع لا
ان الشرع السابق كان معرفا لانه ما خبر به من لا يدرس من شرايع فالبيع هو انه المبادلة بين المالين

وهو

في نسخة

والصلوة متضمنة للغصب لانه كون في المغصوب

على ما ذكر

وهو مما تعارفه كل احد دون الشرع ثم ان الشرع ابان ان بعض الاشياء قد تغير اي بالاولياء لكن كالمبتدأ

وان بعض المبادلات لا تورث ثمرة بحيث لا يثبت فيه وعلى هذا فسخ النكاح فالاقبح في غير الشرعية و

الحسية ما ذكرناه واعترض بانه ان اريد بالنسخ الاعدام فقد عرف ذلك مما قيل من انه مجاز عن النفي فهذا

تطويل وان اريد النسخ على ما هو عليه في الشرع فهو نقيض المطلوب والجواب ان المراد الاول وهو كان

ينبغي ابانة انه لا يلزم التطويل والذي كان النهي فان مفاده الاعدام فلا محذور فيه وفيه مثله عن عن

واعترض ايضا بانهم صرحوا بان اعتدي في غير الممسوسة لا يصح ان يكون مجازا عن انت طالق للاختلاف

في الصيغة والمكان كلاهما انشاء واجيب بان النهي في الاصل اخبار بخلاف الامر نحو اعتدي فانه

فانه وان كان في الاصل اخبارا لكنه صار حقيقة عرفية في النهي واستعارته بهذا المعنى العرفي ولفظه مجاز

للفظ النفي صيغة فانه طلب والنفي ليس كذلك وانما المانع ذلك فالصحيح صحة استعارة صيغة الطلب نحو

فانهم جوزوا استعارة لفظ الماضي في الدعاء وكذا استعارة النفي للنهي في قوله تعالى فلا رفث و

لا فسوق ولو حمل المجاز باعتبار المشاكلة بان يقال ان نكاح المحارم مثلا مشابه بصورة لحقيقة النكاح

فنهي عنه فيفيد عدم الانعقاد اذ حج يرجع النهي الى النهي عن الحسي وقد يتكلف بان كلمة عن في قوله

النفي للتسمية والمقصود ان النهي مجاز باعتبار التعلق وهو المنهي عنه فانه مجوز في الامر الحسي وهو

النكاح الصوري ومعنى قوله فكان ينبغي ان يكون المنهي عنه بهذا النهي دليلا على فسخ المعنى الشرعي لا ان

قبح هذا الحسي يستلزم قبح المعنى الشرعي **الكلام فيه** قال الشافعي في الباعث مصروف الى القسم الاول

وهو لا يحتمل القبح كما قلنا في الحسن في الامر لان النهي في اقتضاء الحسن ولكن المنهي عنه معصية ولا كون

مشروعا لما بينهما من التضاد وحاصل دليله الاول ان الامر يوجب الحسن لذاته والنهي ضده و

الاحكام المتضادات على التضاد فيفيد الحسن لذاته القبح كذلك وحاصل الدليل الثاني ظاهر وقال المص

ولنا ان فيما قلت ترك الحقيقة وابطال الاصل لان فيه ابطال النهي وجعله مجازا عن النسخ

فهذا ان جعل جوابا عما استدل به وهو النظر في الاستعمال بالتفريع الذي ذكرنا بعد ما ذكرتم دليل

ان يحسب على ظاهره فانه جواب لحاصل سلمنا ان احكام المتضادات على التضاد لكن ههنا مانع

عن ذلك وهو ابطال النهي على ما تقدم وقبح المنهي عنه انما يثبت اقتضاء فلا يجوز ان يثبت المقتضي بحيث يبطل به

المقتضي ويمكن ان يدفع بان التضاد على تقدير ان لا يكون النهي مقتضيا للحسن والتسليم كون التضاد في الاحكام

غير لازم على الاطلاق بل ربما يكون المتضادان متوافقين في الاحكام كالعام والخاص هذا وان وجه الدليل

ان الامر انما اقتضى الحسن الذاتي لاجل ان حقيقة الطلب الجازم من الحكيم الذي شانه ان لا يامر بالقبيح

القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن

بامر بما فيه مصلحة بنادي اعني نداء على ان المامور به يجب ان يكون في نفسه حسنا اللهم الا ان يصرفه دليل من خارج
وهذا المعنى بعينه موجود في النهي فيكون المنهي عنه قبيحا لذاته اللهم الا لمانع من خارج وقد سبق منا ان المانع الذي
يحيل ليس الا كون النهي عن الشرعي وهو لا ينافي ذلك الاقتضاء فح يندفع الاجوبة نعم انما يتم لو ادعى ان
الشرعيات فيها مصلحة البتة فلا يكون صحة بعينها ودونه خرط القتاد والجواب عن الثاني ظاهر فانه ان اريد
ان المنهي عنه لذاته معصية فهو مم وان اريد انه معصية مطلقا فلا نم قوله فلا يكون مشروعا لانه لا تنافي بين ان يكون
معصية للغير ومشروعا في نفسه ولئن سلم ان يحسب عنه بارادة الشق الاول وتمامه ان النهي انما هو يقتضي كون المنهي عنه
معصية في نظر الناهي فلا يكون مشروعا عنده وذلك ادا دمر الدليل صبرا واعلم ان اصحاب الشافعي لما لم يفرقوا بين
الحسن والقبح الذاتيين فاقتضاء النهي القبح انما هو باعتبار القبح اللاحق الثابت بالنهي وح لا يمكن ان النهي
يقتضي القبح لذاته بل انما مقتضاه ان يكون المنهي طلب متحرجا في المباشرة ولا كلام فيه ولهذا قال لا تثبت حرمة
المصاهرة بالزنا ولا يفيد الغصب الملك ولا يكون سفر المعصية سببا للرخصة ولا يملك الكافر مال المسلم بالاستيلاء
هذه تفاريع على القول بكون النهي مقتضيا القبح لذاته وتقرير الاول ان الزنا منهي عنه فيكون قبيحا
لذاته فلا يكون سببا لحكم شرعي مطلوب منه فلا تحرم اصول المزني بها وفروعها على الزاني وقلنا انه يثبت به الحرمة
وهو قول امير المؤمنين عمر وابن مسعود وابن عباس في الاصح واكثر من التابعين وهو الذي رآه الامام
احمد ومالك في رواية ولقائل ان يقول ان الزنا وغيره مما عد في هذا الباب امور حسية فالتفريع من اي شيء
ان سلم ان المنهي عنه القبيح لذاته لا يفيد حكما غير زاجر مطلوبا منه وهو مسلم فانما يرد ما فيه فيما يصح قولنا ان فيه
ان الزنا محظور محض فلا يصلح ان يثبت نعمة من القرابة الصهرية والحدبة والابوة فلا يكون واحد منهما
على الآخر لان ذلك بناء على المصاهرة وهي منتفية والجواب ان هذه النعم انما تثبت بالولد لا بالزنا وهو امر
حسي وتفصيله ان الزنا سبب وجود الماء وهو سبب الولد ولا عدوان فيه ولا يمكن ان يوصى بما ذكرتم
الولد ادرث قرابة وهو ان يكون الزاني اصله وكذا اصوله وكذا اصول المزني بها وفروع الولد ولا فرق
بين الحلال والحرام في ثبوت هذه القرابات وهي المحرمة فاقتضاء الزنا المصاهرة بالواسطة ولا تزاحم في
ذلك وفي الهداية ان الولد يضاف الى كل منهما كملا فيكونان كنفس واحدة وهو جزء منهما فيكون امهاتها كامهاته
وبناتها كبناته فيحرم من عليه كما يحرم امهاته وبناته الا في موضع الضرورة وهو الزوجية والا انتفت مصلحة اباحة
الزوج ولا يخفى عليك ما فيهما فان كلا من الزوجين في الحقيقة جزء العلة فلا اضافة فيحملا مجاري البنات فلا يلزم
البتة فلا يلزم ان يكونا نفسا واحدة فكيف يكون امهات احدهما امهات الآخر وانما هو من قبيل القضايا الشعرية
وان اراد ان الولد القرابة المرتبة عليها الاحكام الشرعية مطلقا ثم عنده بالولد اثبت المنع وهذا القول

وبهذا القول والحاصل انهم في مقام الجواب لكنهم يثبتون مدعاهم بهذا الكلام فالاوجه ما قال الشيخ ابن همام
لا شبهة في ان الزنا سبب الولد وهو الموجب للتحريم حقيقة في الحلال فاقيم السبب مقام المسبب كذلك الزنا
قياسا عليه وذلك لان الحل ليس لخصوصه في ذلك فان مماسة الجارية المشتركة وجارية الابن
والمكاتبة والمظاهر عنها والامة المجوسية والحائض والنفساء ومماسة المحرم والصائم حرام مع
ثبوت الحرمة فعلم ان المعتبر في وطي الزوجة نفسه لا بوصف الحل والاصل الولد والولد حقيقة في اللغة
وان لم يجر احكام الشرع والولد حرام بالنص بلا شبهة واذا كان الولد ولد حقيقة فيدام الاب وقد
تم الدليل الاول ثم الاحتياط في امر الفروج يقتضي ايضا ذلك وقد روي احاديث قال رجل يا رسول الله
اني زنيت بامرأة في الجاهلية افانكح ابنتها قال لا ارى ذلك ولا يصلح ان تنكح امرأة تطلع من ابنتها على
ما تطلع عليه منها ومن طريق اخر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في الذي يتزوج امرأة فيغمزها لا يزيد
على ذلك لا يتزوج ابنتها وتكلم الخصم بانه مرسل لا نقص بنا فانا نسلم ان المرسل حجة بعد التكلم في الرجال نافع
ان ثبت وقد يستدل بقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء فان النكاح في اللغة الجماع والحقيقة اللغوية في
كتاب الله تعالى اللهم الا ان يكون مهجورة في عرف الشرع او نادرة جدا وقد يؤيد انه المراد بقوله انه كان
فاحشة ومقتا وساء سبيلا فان الفاحشة انما هو المماسة وللخصم ان يمنع ذلك ويقرر الثاني ان المغصوب
يملكه الغاصب بعد التضمين بان يتغير اسمه ورسمه عندنا ولا يملكه عنده لان الغصب قبيح محض فلا يصلح سببا
للملك الذي هو النعمة والجواب ان الغصب بنفسه ليس موجبا لذلك بل ذلك بحكم الضمان فان المالك اذا قد ضمنه
بالقيمة فقد تبادل فيصير ملكه كما هو شان المبادلة اولى لو ان المغصوب خرج عن ملك المالك والا لزم
ان يكون البدلان في ملك واحد من المبادلين ولم يعهد به الشرع فهو غير مملوك لاحد اصلا فيكون سائبة
ولا سائبة في الاسلام او دخل في ملك ثالث وهو باطل بالاتفاق فلا بد من ان يدخل في ملك الغاصب
فهو حكم الضمان لا الغصب بما هو غصب ويقرر الثالث ان سفر المعصية كسفر الآبق والباغي حرام فلا يثبت
الرخصة التي هي الرفق لان العادي لا يستحق الرفاهة والجواب اولا ان السفر قطع المسافة ولا حرمة فيه وانما الحرمة
في النية للخروج على الامام الحق المنهي عنه او التعدي على المولى ولذلك لو اعتقه المولى في السفر او اذن في السفر بحاله وانما
القبح في المجاور فلا يمنع سببيته للرخصة كيف ان السفر مع ترك الصلاة وغيرها من الشرائع لا يمنع الرخصة ولا تجد فرقا
بينهما وثانيا ان قوله عز وعلا فمن كان على سفر الاية مطلق كما في المرض فان الجاني نفسه مريضا عاصيا في المرض
له الرخصة ايضا وتقييد الاطلاق نسخ فلا بد من دليله مثله في الدرجة والحق ان ما ذكره رحمه الله تعالى لا يصلح
ناسخا ومذهبنا مذهب الشيخ الكل في الكل الشيخ محي الدين العربي رضي الله عنه وشيعته ويقرر الرابع ان الكفار اذا استولوا على اموال

في السفر

المسلم فيملكونها عندنا والاستيلاء حرام لا يصلح ان يكون سببا مفيدا للملك واخراج املاك المسلم فيسعى ان لا يملكونها

والجواب اولا ان الخطاب لم يرد في حقهم كما سمعت ان الكفار ليسوا مخاطبين بالشرائع ولا يخفى عليك

ما فيه فانه بعد ما تقدم ان نفس الاستيلاء لا يصلح للاملاك الشرعية سواء كانوا مخاطبين او لا ليس الاستيلاء

الا الغصب وهو لا يفيد الملك بل الجواب ان خروج الملك المملوك لزوال الاحراز فزال العصمة فصار

كالفيد اما زوال العصمة فلان الولاية منقطعة فيما بيننا وبينهم وهو الحكمي فان انقطاع الولاية لا يورث

العذاب العصمة الثابتة واما انقطاع فلا يفيد انه كيف ان الباغي لا ولاية عليه مع انه لا يتملك فالوجه ما ذكر

في الهداية من الحديث وما ذكروا في الافصاح من قوله تعالى للفقراء الذين اخرجوا من ديارهم فان الفقير من

لا يملك والله اعلم ومع ذلك للخصم فيه كلام مناقشة والله اعلم مبحث اما العام فما ينتاول افرادا

متفقة الحدود على سبيل الشمول وحاصله ان العام لفظ يدل به على افراد متفقة في معنى وذلك الشيء ول على

سبيل الشمول لا على سبيل البدل فالجمع المنكر عام على هذا التفسير وهو الذي نراه فخر الاسلام والمصنف من شيعته و

اسماء العدد والكل شيء شامله على افراد معنى واحد لكنه لم يقصد به ذلك بل انما قصد بها الكمية المخصوصة

واما المثنى فهو لا يشتمل على افراد بل فرد ثم وان اجرى على الظاهر فالمنكر عام ثم المراد الشيء ول بحسب

الوضع سواء كان عاما او خاصا لمشترك ان لم يكن استعماله في معانيه صحيحا فهو خارج بما ذكرنا من قوله متفقة

الحدود وقوله على الشمول احتراز عن المطلق فانه متناول متعدد على سبيل البدل ثم الشيء ول اعم من ان يكون على

سبيل الاجتماع او الانفراد على ما وقد دخل كلمة الجمع والكل المضاف الى المعرفة ثم تلك الحدود واعم من

ان يكون مستفادة مما يدل على الافراد او من غيره فكل عام لانه وضع لمعنى الكثرة المشمولة لحد وحد و

هذا القدر واف ثم من اشترط في العام الاستغراق يعتد به فلا يكون الجمع المنكر عنده عاما وهو الا

ان المقصود من اصطلاح العام ان يترتب عليه احكام العموم بما هو عموم والجمع المنكر ليس كذلك كما يطلع عليه

ان شاء الله تعالى ومن قال ان المراد بالفرد ما يكون مقصودا بالنسبة والمراد بالشمول ان يكون الامتثال بالحكم

المتعلق بها مشروطا بحصل كل فرد منه متعلق الفعل فان نعم انه مما لا ضرورة تلجئه اليه مع ان دخول الجمع

لا يخلو عن صعوبة والمخصص تعريف العام ما وضع لكثرة غير محصورة من حيث انها مشتركة في مفهوم او كثرة مستغرقة

لكن واعلم انا انما اخذنا الوضع لان تقسيمهم الى الخاص والعام بهذا الاعتبار كما سبق وما يجري ان لا يعتبر الوضع

فان الاحكام الاتية في العام انما هي باعتبار العموم دون الوضع ولذلك اشترك المجاز العام في الحكم

الوضعي في تلك الاحكام فلا وجه ما يدل به على الكثرة المذكورة وتعميم الوضعي للنوعي الذي في المجاز لزوجه

لكنه خروج عن الظاهر وقيل كل لفظ ينتظم جمعا من الاسماء لفظا او معنى ونسبه المصنف الى عدم الاستقامة لمكان

الولاية

مبحث العام

كلمة او الدالة على التقسيم ولا يخفى عليك ان المقصود منه مانعة الخلو فالمعنى ما يكون فيه الانتظام من احد
الوجهين نعم لو قيل انه لا حاجة اليه اذ ان لفظ كل شيء عنها لا يحتمل الكل له وجه و قال الجصاص انه ما انتظم
جمعا من الاسماء او المعاني ونسب الى السهو لان المعاني لا تتعدد الا بعد الاختلاف كالعلم والكراهة و
الجهل والارادة وح لا ينتظمها لفظ واحد واول بان المعنى ما عبر به عنها لتعدده ومحاله متعدد وقال المصنف
ان الصحيح انه سهو لان لا انتظام وبل بعض كلمة او وذلك لانه يكون الترديد من العام والخاص وليس الامر
خاص كما ظنه فان كلمة او مانعة الخلو والاسماء لفرسه رد لفه المراد بها الاعيان ولا شبهة في ان تعدد
افراد العام ليس على سبيل التجوز انتهى وبل نعم انه لا حاجة الى هذا التطويل وذكر في كتب بعض اصحابنا
وبعض كتب الخصوم حدود افراده وتمرله وفيما ذكر ههنا كفاية **اشراق** وانه يوجب الحكم قطعا وقد
اختلف في العام فقيل لم يوضع للعموم لفظ من الالفاظ المحدودة في العموم وقيل هي موضوعة للخصوص
وقيل بالاشتراك وقيل بالتوقف وقيل انه مجمل والجمهور على انه ليس كذلك واختلفوا في انه قطعي كالخاص
وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وغيرهما وهو الذي يراد المص او ليس كذلك وعليه الجمهور ومنهم ابو منصور
وجماعة منا وانه قاطع المذهب مذكور في المطولات مع ان المحققين كانهم قد خالوا البديهة ولذلك
وقع الاكتفاء بتحرير ما في الكتاب فاسمع ان منشاء الظن من يرى ظنية العام ارادة الخصوص كثر اكثره
تجاوز الحد حتى اشتهر ما من عام والا وقد خص منه البعض وهو الله مخصوص نحو والله بكل شيء عليم
له ما في السموات وما في الارض فاورث احتماله في كل ما وقع لكن الاقل تابع للاكثر فاورث ظنا بحد يوكد
العموم والجواب نعم لكنه مجرد احتمال عقلا والكلام في العام الوارد مطلقا عن القرائن الظاهرة ولا شبهة
ان مثله مثل الخاص المجرد عن قرائن المجاز فهما سيان في القطعية ومنها خروج دليل المجاز من ان العموم
حقيقة فيكون ظاهرا قطعا فيه عند الاطلاق كما هو شان ساير الالفاظ من الخاص ولهم ان يقولوا
ان كل لفظ من الفاظ العموم استعماله في الاعم الاغلب في البعض والشهرة تصلح قرينة وكل ما ورد
في موضع فقد صلح لان يقع في البعض لتلك القرينة ولكنها ليست مرجحة للخصوص لانعدام وجه كونها قرينة
صارفة قال الى الظنية والجواب بمثل ما مر فان الشهرة انما تصلح قرينة اذا كانت الحقيقة مهجورة او
صار المجاز متبادرا ولا شبهة في ان العام ليس كذلك فاحتمال المجاز وهو الخصوص في الفاظ العموم المطلقة
عن القرائن الصارفة كاحتماله في الخاص وليس المدعى الا ان قطعيته كقطعية الخاص لا انه مرافع لكل احتمال
وض وقد يستدل على المطلوب بانه لو جاز ارادة البعض بلا قرينة كان تلبيسا وتكليفا بالمحال وبانه
لو جاز ذلك لكان الخاص غير قطعي ولا يخفى عليك ان التكليف انما هو باتباع الظن لا بطلب اليقين في كل موضع

[illegible]

ولذلك ان اكثر الفروع ظنيات باخبار الآحاد ونحوها ونحن لم ندع ان العام بدون القرينة معمول في المحاورات
الذي هو الخصوص حتى يلزم التلبيس بل المقصود ان القرينة خفية ولذلك اورث الظنية فالعام عند الحنفية ظاهر
وبه العمل مع احتمال خلافه وبه صار ظنيا ومن ههنا ظهر انه لا يلزم التكليف بالمحال والجواب ان المقصود
المستدل ان الالفاظ الظاهرة في معانيها الوضعية اذا اطلقت ولم يظهر قرينة مخرجة عن الظاهر فهو
في المحاورة قطعية في المراد حتى لو تمسك متمسك بان المراد كذا من غير الظاهر لنسب اهل المحاورة اياه الى
الخطار والمعاندة وهو المعنى بالقطعي لو اعتبر ذلك لا احتمال الى التلبيس والتكليف بغير المقدور اي كل القيام الى احتماله
وهو باطل فالاحتمال مما لا عبرة به فهو في مدلوله كسائر الالفاظ وهو المدعى هذا قال الشيخ ابن همام قد يستدل
بكثرة الاحتمال في العام اذ فيه احتمال التخصيص مع ما في الخاص من احتمال التجوز فيكون ظنيا بخلاف الخاص
وهو مدفوع بان كون لفظ العام مجازين ولا يجوز واحد لا الخطر لان الثابت في كل منهما
حال الاطلاق احتمال مجاز واحد فقط وما فيه نظر فان في العام مع احتمال التجوز في معنى احتمال
كونه مقصورا على البعض فانه مثاله رأيت الاسود فان احتمال ارادة الشجعان مع ارادة البعض قائم
فزاد على الخاص والجواب ان المحتمل انما هو بعض الشجعان وهو معنى واحد فكالخاص ثم قال قلنا ح آل
الى ان الخلاف في انه كالخاص او دونه فانه يرجح بقوة احتمال العام للكثرة البالغة حد عدم الانحصار وندرة
ما في الخاص من الاحتمال كندرة ارادة كتاب زيد بزيد في قولنا جاء زيد مثلا فصار التحقيق ان اطلاق
القطعية على الخاص لعدم اعتبار ذلك الاحتمال لندرته بخلاف العام قولهم لا عبرة به اذا لم ينشأ عن دليل قلنا
بل نشأ وهو العلية فيوجب الظنية في البعض في المثال وان زيد دليل ارادة البعض في المقال اخرج عن محل
وهو ظنية ارادة الكل الى القطع بارادة البعض والجواب منع تجويز ارادة البعض بلا مخصص مقارن دونهم
يجعل العام المجاز معناه انه من حيث هو هو واما العام الواقع في الاستعمال فلا يحتمل غيره الا بقرينة تظهر فيه وحده
وكذلك الخاص وح فيكون الاتفاق على عدم القطع بنفي القرينة بل اذا لم تظهر نفيها وهذا هو الذي تشيد
قطع
اركان ما مر سابقا فافهم فان قلت ان الامام حجة الاسلام ابا محمد الغزالي رحمه الله تعالى وغيره قد نقلوا
الاجماع على منع العمل قبل البحث عن المخصص وخلاف الصيرفي غير معتبر لانه رجع منه عند الحجاج قال امام الحرمين
او ما دل لوجوب اعتقاد العموم قبل ظهوره فان ظهر بعده الا اسم كما ذكره العلامة الشيرازي فلو كان قطعيا
كالخاص لما وجب التوقف كما في الخاص والجواب ان الاجماع ممنوع كما ذكره الاسنوي والاسنوي والاسفرائيني وغيره
اد يقول ان عمومات الشرع قد لحقها خصوص في الاكثر فلابد من البحث فالنزاع في القطعية بعد البحث عنه وحوق
القطعية حدا واعلم ان التاويل بعد عرفان النفوذ من الاعتقاد ووجوب العمل بالمحكم هذا انوير حتى يحور المذكور

نسخ في الخاص كحديث العرنيين نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول يعني ان العام والخاص اذا
تساويا فيقع فيهما المعارضة خلافا لمن يرى ظنية العام فنسخ المتقدم منهما بالمتأخر سواء كان عاما
او خاصا فيجوز ان ينسخ الخاص به خلافا لهم وان وردا في ذلك فمنها حديث العرنيين عن انس
قال قدم على النبي صلى الله عليه وسلم نفر من عكل فاسلموا فاجتووا المدينة فامرهم ان ياتوا ابل
اهل الصدقة فيشربوا من ابوالها والبانها ففعلوا فصحوا فارتدوا واقتلوا رعاتها واستاقوا
الابل فبعث في آثارهم فاتي بهم فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم ثم لم يحسمهم حتى ماتوا رواه الستة
وفي بعض الروايات من عكل وعرينة وقال بعض شراح الحديث انهم كانوا سبعة اربعة من
عكل وثلثة من عرينة وهو خاص في ابوال الابل وقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا عن البول (عام)
رواه الحاكم وبالغ في الحكم بصحته فنسخ به هذا على مذهب ابي حنيفة وابو محمد يحلل بول المأكول بهذا الحديث
وابو يوسف فيحلله للتداوي والمالكية واحمد وافق احمد ابا حنيفة والبعض ابا يوسف وابو حنيفة لا يرى
جواز التداوي بالنجس اللهم الا ان يكون الشفاء فيه معلوما وذلك متعسر او متعذر الا عند صاحب الوحي
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقد علم فيه الشفاء بالوحي فامرهم بما امرهم وفي كلام هذا وارد
منها اشكالان الاول ان الحكم بالانتساخ انما يصح لو كان المنسوخ متقدما ولم يظهر ذلك قال الاظهر ما قال
الشيخ ابن همام ان النسخ او تقديم المحرم للاحتياط وهو انما ياتي عند التعارض فصح التفريع وقد يجاب بان حديث
العرنيين يشتمل على اباحة المثلة وهي كانت في الزمن السابق وفيه ان اباحة المثلة وان كانت في ابتداء
الاسلام لكنه ليس يلزم منه ان يكون قبل ايجاب الاستنزاه وثانيهما ان النسخ يقدم بلا لزوم تكرار النسخ
وستعلم ما فيه في موضعه ان شاء الله تعالى والثاني ان ابوالها الخ عام فانما تعارض العامان واستخ احدهما
بالآخر وذلك لان الجمع المضاف عام واجيب عنه بانه وان كان عاما فهو خاص بالنسبة الى قوله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم استنزهوا من البول وبحث فيه ان النزاع انما هو في العام المصطلح لا في العام
والخاص المستعملة عند اهل الميزان فلا يصح التفريع على مسلكي كيف ان العامين ظنيان عند المخالف فيجوز
عنده النسخ ويقع التعارض وعندنا قطعيان فلا اثر من هذه المسئلة ثمرة الخلاف والجواب
ان ابوالها وان كان جمعا مضافا لكنه خاص في هذا المقام ضرورة انه لم يقصد الامر بشرب كل بول
بل ان المراد الشرب من جنس بول الابل فيكون الاضافة حينئذ للعهد لا للاستغراق والله اعلم تنبيه ورد
اوصى بخاتمه لانسان ثم بالفص لآخر ان الحلقة للاول والفص بينهما والوصية الثانية بعد الاولى بالكلام
مفصول فلا يصلح ان يكون بيانا للعام فيكون ناسخا فيكون الحلقة للموصى له بالخاتم والفص بينهما لانهما

فيحلل

لانهما استحقا بلا ترجيح وقال محمد في الوصايا لو كانت الثانية موصولة لكان للموصى له بالاول
الحلقة والثاني الفص كاملا لان العام والخاص اذا اجتمعا صار الخاص مخصوصا من العام وقال ابو يوسف الحلقة للاول
الموصول والمفصول سيان لان الفص دخل تحت الوصية قصدا في الاولى واعتبار القصد حتى
يكون للثاني الفص كاملا لكل حال هكذا ذكره المص وقال فخر الاسلام وهذا قولهم جميعا وقد اورد شمس الائمة
وابو زيد هذه المسئلة بلا ذكر خلاف فلعل الرواية المطلقة عنده ما ذكر ولا بعد ان هذا قولهم اشارة الى
اشتمال … مما رواه العام والخاص واعلم انه ينبغي ان يكون الحكم على ما ذكره لو كان الخاص متعددا موصولا
لان المبين اي قرينة التخصيص قد يكون مقدما وقد يكون متاخرا ولم يظهر وجه في ابطال الوصية الاولى
في حق الفص مع انه ظهر في ولاية الموصي والجواب ان الثانية لا تنافي الاولى في الحال ولا في المآل
بالقطع لاحتمال ان يموت الموصى له قبل الموصي وبعد الموت يتحقق التعارض ولا ترجيح فوجب التشريك
كما في تعارض البينات ونحوها لان الايجاب بالثانية قرينة على انه لم يرد من الاولى ابطاله وليس في
الكلام دلالة على اثبات الاستحقاق بعد موت الموصي … الاول فافهم واعترض بان الخاتم ليس بل الفص
لا بعد ان يكون … والمفصل ان الوصية كانت في المعنى فيهما … بلا رتبة والكائنة بمعنى مطلقة
فكذلك والكائنة بمعنى ان كل خاتم … على كل فص فهما عامان لكن بالنسبة الى المفصول فقد يقال انه يجوز
ان يكون من العام من وجه كالخاتم ومن الخاص من كل وجه كالفص ولو كان الخاص راجحا على العام
لوجب ترجيح الخاص من وجه على العام من كل وجه ولما جاز التساوي بينهما واجيب لا ندري … الخصوص
والعموم باعتبار الاستعمال ولم يرد من الخصوص ما هو المعروف في العلوم المتداولة بل اريد كون الشيء له جهة خصوص
وباعتبار … كيف كان فلا يندفع الاعتراض فان قيل … ترجيح الخاص انما هو فيهما وهما مصطلحان …
المنع … انه لا يمكن ان يقال ان الوصية بالخاتم معناه الوصية بكل جزء لان الجزء فيه …
ان وضع المسئلة في الوصية بكل جزء منه تعزير … والتخصيص في العموم انما هو في العام المصطلح
لا لورث … في العام من وجه … الجمعة خاص فافهم وقد مرت الاشارة اليه فيما تقدم و
نفهم من تحرير الشيخ ابن همام انه بعد رعاية … فلا مضايقة فانه ربما يقصد به التنظير وهذا الاعتذار
ظاهر في عبارة المص ولكن لا يخلو عن … ما ذكر في البزدوي وشرح المص وغيرهما فانه
ذكرت هذه المسئلة استدلالا على ان اصحابنا القدماء قائلون بتساويهما في الدرجة فلم يقصد
مجرد التمثيل ولا يجوز تخصيص قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وهو حلقة كان مساواة
بالقياس وخبر الواحد لانهما ليسا بمخصوصين قال الشافعي ان المذبوح الذي لم يذكر اسم الله …

بكون

بعام

عليه

عليه مطلقا حلال مع انه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واذا لاية عامة و
هي ظنية فيجوز تخصيصها بالقياس وخبر الواحد وكلاهما يقتضيه فان مذبوح الناسي حلال ولكن قياس
العامد عليه بعيد جدا ولانه قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او
لم يسم فان قلت انه ليس تخصيصا بل ابطال للعام فان الناسي والمحلي والعامد قد خرجوا
فلم يبق في العام شيء فان قلت بل بقي وهو الذي ذكر عليه اسم اللات والعزى وسائر الاصنام
نحو اذ جعلنا العام قطعيا والكتابي وبه خبر الواحد والقياس دون الكل فلا يجوز تخصيصه بهما
بعد خبر الواحد او بعد الناسي وهو الانسب فان الحق كيف يحمل ذكر الخلاف الناسي وانما
بعد ظنيا اذ الحقه خصوص بالقطعي وهو لم يخصص بذلك ورد عليه ان الناسي مخصوص الشرع فيكون
العام مخصوصا بالنص وهو ظني بالاتفاق واجيب بان الناسي ذاكر حكما فلا يكون متروك
التسمية نسيانا من افراد ما لم يذكر اسم الله عليه فان قلت اذا لم يكن مخصوصا ففي معنى القياس في
التخصيص قلنا المراد القياس في الحل بان يحمل متروك التسمية ناسيا فيحل متروك التسمية عامدا قياما
الملة فيهما مقام الذكر وليس المراد انه لا يجوز تخصيص متروك التسمية عامدا قياسا على متروك التسمية ناسيا
حتى يرد انه لا تخصيص على هذا التقدير فكيف يتصور قياس غيره عليه ولا يذهب عليك ان حقيقة الذكر
هو التلفظ ولم يوجد في حق الناسي فيكون مخصوصا قطعيا وارادة الذكر حقيقة او حكما بعيد محض
الا ان يقال ان الذكر هو الذكر القلبي وهو الفهم لا يخلو عنه شيء وان الناسي ليس ذاكرا بالقلب الفهم
فليس ذاكرا حقيقة الا باعتبار جعل الشارع ذاكرا مدخولا فيما يذكر لا يخلو عن شيء وقال الشافعي ان
الملتجي الى الحرم لا يسقط عنه القصاص ما دام فيه بالقياس على الجاني في الحرم فانه يقتص منه او بخبر الواحد
وهو الذي رواه البخاري عن ابي شريح العدوي انه قال لعمرو بن سعيد وهو يبعث البعوث الى مكة ائذن
لي ايها الامير احدثك قولا قال به رسول الله صلى الله عليه وسلم الغد من يوم الفتح سمعته اذناي
ووعاه قلبي وابصرته عيناي حين تكلم به حمد الله ~~...~~ ثم قال ان مكة حرمها الله و
لم يحرمها الناس فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر ان يسفك بها دما ولا يعضد بها شجرة
فان احد ترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيها فقولوا له ان الله قد اذن لرسوله
ولم يأذن لكم وانما اذن لي فيها ساعة من نهار وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالامس
وليبلغ الشاهد الغائب فقيل لابي شريح ما قال لك عمرو قال قال انا اعلم بذلك منك يا ابا شريح
ان الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم ولا فارا بخربة قال البخاري الخربة البلية ولقائل ان يقول

لا يذكر

واثنى عليه

ان هذا ليس مما نحن فيه فان العمل بخبر الواحد والقياس مبطل للعام فان الداخل بحثه ليس الا الداخل

وهو الملتجئ بالامن ونقصد ان من دخله لا بد ان يراد به الملتجئ والا فغير الملتجئ لا يحتاج الى الامن بالدخول

بل هو امن بدونه والملتجئ لم يؤمن بالدخول فكان ابطالا لا بيانا وجوابه في رد قول الخصم ان السؤال لبعض

لا لعمل بخبر الواحد والقياس سواء كان العمل بالتخصيص او حمله على المجاز او بالابطال فان حمل الامن

على الامن في الدنيا فيكون خبر الواحد والقياس راجحا بالمرة وان حمل على الامن الاخروي في

الامن في الدنيا فيكون حملا على المجاز فيهما والجواب ان الامن اعم من الامن الدنياوي والاخروي

فيكون شاملا للعاصي والقاتل بدم والسارق قد خرج منهما فبقي العاصي فهو المأمون في الاخرة فيلزم

التخصيص قطعا لكن الخصم حمله على الامن الاخروي ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم من زارني متعمدا

كان في جواري يوم القيمة ومن سكن وصبر على بلائها كنت له شهيدا وشفيعا يوم القيمة ومن مات في

احد الحرمين بعثه الله من الامنين يوم القيمة رواه البيهقي وهو الاليق فان الملتجئ لا يمكن من الاكل و

الجوابات النعمة فلا امن له في الحقيقة وانما الامن امن الاخروي وقد صح ان لعصاة الملتجئين المرتدين

قد قيل بحضرته صلى الله عليه واله وسلم ورد على الخصم ان ذلك قول عمر ولا يصح ما عدا على العمل بالكتاب

القطعي لا سيما على مذهبه ولعله مرفوع من طرق اخر والله اعلم **اتزاق** قال بحثه خصوص معلوم او

مجهول لا يبقى قطعيا لكنه لا يسقط الاحتجاج به عملا ما لا استثناء والتخصيص عند الجماهير قصر العام على بعض

وعندنا قصره بمخصص مستقل وتحقيق هذا المقام جرى على اصطلاح الجماهير فسمع ان العام المخصوص ليس

بحجة اصلا عند ابي ثور وفي البحر عنه الا في اخص الخصوص وقال البلخي حجة في اقل الجمع وقال ان خص بمتصل

البلخي حجة

وقال ابو عبد الله البصري ان كان لفظ العام منبيا عنه قبل التخصيص فحجة كقوله تعالى اقتلوا المشركين فانه ينبئ عن

الذمي بخلاف السارقة فانها لا تنبئ عن النصاب وقال عبد الجبار ان كان قبل التخصيص غير محتاج الى

بيان يكون حجة والا فلا وقال الجماهير المخصوص بمبهم ليس بحجة وبالمعلوم حجة فيما بقي كما كان واختار الشيخ ابن الهمام

انه حجة فيما بقي حجة ظنية وقال فخر الاسلام وشمس الائمة ومشايخه حجة ظنية في الكل ان كان المخصص كلاما

مستقلا وقال بعضهم يسقط المبهم ويبقى العام كما كان والمصنف تابع فخر الاسلام فليرجع الى شرح الكتاب

وفي صحته نظر ما هو الاصح على ما ذكره المصنف في الشرح وهو موقوف على بيان الحجة ولنقدم مقدمة فنقول

ان المخصص ان كان معلوما فلا شبهة في حجيته فيما بقي ضرورة ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا

وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر وثم رددناه اسفل سافلين الا الذين امنوا

وعملوا الصالحات فلهم اجر غير ممنون وسجد الملئكة كلهم الا ابليس يقطع بان ما بقي الخصوص قطعا

الحكم المذكور ولعل منكر الحجية ينكر حجية جميع العمومات الشرعية فان كلها مخصوصة الا ما ندر لان قوله تعالى
الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ولله على
الناس حج البيت وامثالها مما لا يحصى مخصوصات فالزاني اذا كان امة لا يحد والمحصن لا يجلد كذا غير سارق
القليل لا يحد ومن لا يملك الزاد والراحلة والكافر على مذهب لا يجب عليه الحج وكذلك آية نص في الفرائض مخصوصة
وتفصيله بان سيدة النساء فاطمة الزهراء رضي الله تعالى عنها احتجت على امير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى
في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا
ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف مع انه خص منه الكافر والقاتل ولا ينكر احد على هذا الاحتجاج بل
عدل امير المؤمنين الى قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا نورث ما تركنا صدقة رواه الشيخان وقد كان
يسمع منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم بادسه ودعاه تخليه وكان قطعيا فصح مخصصا ومثله كثير وقد يستدل بان
من قيل ان اكرم بني تميم فلانا منهم فلم يكرم بعض الناس فيه في اكثر المذاهب وان قد عيب فاسمع ما قال المخصص
ان المخصص شبه الاستثناء بحكمه لانه يبان ان قدر المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء وشبه الناسخ بصيغة
لانه كلام مستقل بنفسه كالناسخ والاصل اذا دار بين شبهين يعطى منهما حظا ولا يحرم عن واحد منهما
بالكلية فقلنا ان كان المخصص مجهولا فالشبه الاستثناء يمنع الحجية كالاستثناء المجهول والشبه بالناسخ ينفي حكم العموم
على العموم لان الناسخ المجهول يسقط عن الحجية وبقي المنسوخ على حاله فقد وقع الشك في الحجية بعد ما كان حجة في نفسه فلا يبطل
دليل الخصوص للجهالة بالشك لانه باعتبار احد شبهيه يسقط وباعتبار الآخر لا يسقط وصح ما دام ان يكون
العام حجة فيه بالشك لان اعتبار احد شبهيه يخرجه من ان يكون حجة فيه واعتبار الآخر لا يخرجه من كونه حجة بالشك ولم يبق
قطعيا بالشك ولا يخفى عليك ما فيه ان العام المخصوص بمجهول حجة في العموم ولا شبهة في انه غير صحيح ضرورة ان النبي
قد خص منه الشيء اهو حجة فيما بقي فلا شبهة في خفائه الخ فان المخصوص اذا اجهل فقد جهل الباقي فهم يكون حجة فلا حجة
اصلا لا حجة المجهول والعجب ان المجمل لا يكون حجة قبل ورود البيان وهذا العام من اوضح المجملات فكيف يكون حجة
لانه ان اخص الخصوص معلوم قطعا والا لكان التخصيص مستغرقا لانا نعم لكنه غير معين فلا يعلم الاحتجاج لان
اخص الخصوص المطلق بحيث يجري بأي واحد كان معلوم لانا نقول ان القائلين بحجية العام المخصوص بالمجهول لا يقولون
بتلك الحجية والقول الفصل ان المجهول انما يورث جهالة بحيث يمنع العمل نحو اقتلوا المشركين كافة و
لا تقتلوا بعضا منهم معينا عندي سأتلو عليكم فانه لا يصح العمل بعد واحد ومثل هذا العام مجمل لا يقبل الحجية و
قد لا يورث تلك الجهالة نحو له علي عشرة دراهم الا عدة منها سأتلو عليك فان الواحد يحتمله اللفظ ويبقى الجهالة
فيما فوقه فلا يكون حجة فعدم الحجية باعتبار مؤداه فانه لا يدري ما ذا يجب عليه فالظاهر ان ذلك العام ليس مؤداه

ولا تكرم

اف الشبه

ان الواجب عليه واحد ولا يعلم المراد بتمام الكلام وانما يلزم الواحد باعتبار ان مراده شي البته فلا يخلو
عن واحده فتمام المراد مخصوص غير معلوم فلا يكون حجة بهذا الاعتبار وهذا التفصيل مما لا يرد به ويعلم من
فروعهم واذا علمته فاعلم ان حجتهم اوهن من بيت العنكبوت واوضح من التابوت فان رعاية بعض انما
يجب اذا امكن وفي المجهول غير ممكن كما لا يخفى مع ان فيه تدليسا ظاهرا فان المخصوص مخرج البتة وقطعية
على انه لم يرد المتكلم العموم بمجموع الكلام لكن ما بالكلية في الاستثناء ونسبة التناسخ في الصيغة بمعنى انه كلام مستقل
بالافادة كالناسخ وهذا القدر لا يورث الحجية واتفاقهم على حاصل الا ان الاستقلال انما هو صوري واما
في المعنى فلا افادة بالمجموع فقط فهو اعلى انه ليس بحجة على التفصيل الذي مر فاستقم كما امرت وعلى هذا ظهر
ان من نفى المخصص والنفي العام على ما كان لم يات بشي وما نقل عن الكرخي ان الحجة التوقف الى ان ثبت
البيان اما في المعلوم فلا حجة واما في المجهول فلانه يورث جهالة في الباقي فرده المص بانه نفي الاستدلال بالكثر
العمومات لدخول الخصوص في الاكثر وهذا خلاف من السلف ولقد علمت ان الاستدلال منهم انما هو في ما كان
المخصوص المبين دون المبهم المجهول فالرد انما يتم في تعميم الحكم للمعلوم فالكرخي اصاب في شي وقال انما
في احد ولقائل ان يقول انهم استدلوا باية الربوا وهي قوله جل وعلا احل الله البيع وحرم الربوا فان
الربوا مجهول وقد استدلوا جميعها على حل البيع ولذلك قال امير المؤمنين عمر رض ان اخر ما نزلت اية الربوا
وان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قبض ولم يفسرها لنا فدعوا الربوا والريبة رواه ابن ماجه و
الدارمي [illegible] فانه قد خص منها ما هو مجهول ولذلك اختلف فيه فقال ربع دينار وقال ثلثة دراهم وقال عشرة
ودون الثمن المجن
وكذا اية السرقة
دراهم وكذا اية الجلد فان مواضع الشبهة مخصوصة والجواب ان الربوا عند المستدل معلوم وهو بيع احد
المتجانسين مع التفاضل غاية الامر ان الاختلاف حدث بعد في ان الربوا بيع المتجانسين مع الفضل في احد
مطلقا او في المطعومين فان قلت فما تصنع قول عمر قلت ان اجري على ظاهره فعنده مجهول فلا يرد
الاستدلال بالاية الكريمة فلا يرد علينا شي واحد والا فلعل مقصوده ان بعض البيوع وان لم يكن ربوا حقيقة
لكنه شبيه ولم يفصله رسول الله صلعم فدعوا الربوا الجلي والشبهة ولئن سلم فانما رفع الاحتجاج فيما جهل
وهو البيوع التي تتردد في كونه الربوا واما البيوع الاخر التي لا تتردد في كونها الربوا فالعام فيه لم يعني بكونه
فيكون حجة فيها البتة ولئن سلم فلزم انها مجملة وانما لا اجمال عند من لا يرى الجهالة فيه وهو المستدل وكذلك
اية السرقة فان ثمن المجن معلوم عند كل غاية الامر ان بعضا ظن ان قيمته كذا وبعضا اخر زعم انه كذا و
لئن سلم فانما عدم الحجية فيما تردد انه ثمن المجن لا فيما فوقه وهو يعلم قطعا عند من يرى المحقق وكذلك
اية الجلد فان الزنا معلوم عند كل احد وان لم يعلم فلا حجة فيما تردد في كونه زنا ولا يجد ان يؤول الزنا

الربا حقيقة في الكل وانما خص ما وراء الستة بالقياس او نص اخر وهي معلومة عند المجتهد المستدل فافهم

قال وكذلك اذا كان دليل الخصوص معلوما فانه باعتبار الصيغة قابل للتعليل فان الاصل في النصوص

التعليل ولكن لا ندري ما يتعدى اليه حكم الخصوص فاشبه دليل العام فصار قدر ما يتناوله العام مجهولا

باعتبار الحكم لا يقبل التعليل لانه من حيث الحكم يشبه الاستثناء وهو تكلم بالباقي بعد الثنيا فصار قدر المستثنى كأنه

لم يتكلم فكان عدما والعدم لا يعلل وهذا بخلاف الناسخ فانه وان كان معلوما لا يمكن تعليله لان التعليل في رفع

الحكم بطريق المعارضة فالتعليل فيه يؤدي الى اثبات التعارض ولا تعارض بين النص والعلة

التعليل يقع على ما وضع له دليل الخصوص وهو انه غير داخل تحت العام فلم يصر التعليل معارضا للنص فان قلت

دليل الخصوص يشبه الاستثناء والناسخ فكل واحد منهما لا يعلل فيعني ان لا يعلل دليل الخصوص قلت

الاستثناء انما لا يعلل لانه غير مستقل وهو مستقل والناسخ انما لا يعلل لانه تعارض العلة النص وههنا لا تعارض

فباعتبار الصيغة يخرج العام من ان يكون حجة فيما وراء الخصوص وباعتبار الحكم فلم يخرج عن كونه دليلا بالشك و

لم يبق قطعيا بالشك وكان دون خبر الواحد ولهذا يجوز ترك العموم الذي ثبت خصوصه بالقياس ولم يترك

موجب خبر الواحد بالقياس لان خبر الواحد يقين باصله وانما الاحتمال في طريقه لتوهم غلط من الراوي

او كذبه وثبوت الحكم فيما وراء الخصوص مع شك واحتمال في اصله فصح ان يعارضه القياس ولعلك تقول

ان قبول التعليل انما مبناه على افادته حكما شرعيا فالمستقل اذ هو مفيد حكما شرعيا فيقبل التعليل لكنه

وهذا القبول لا يرتفع بشبهة الاستثناء فلا يصح انه بعد الحكم الا ان يكون مثل المخصص لا يمنعه عدم

الاستقلال فان اثره في عدم افهام المراد بنفسه واما قبول التعليل فمداره على افادته حكما شرعيا

فبلا تعليل هما سيان بلا شبهة وفخر الاسلام انما يرى ان الاستثناء يفيد حكما شرعيا بالاشارة فيلزم

ان يكون كالمخصص ثم ان معارضة القياس لهذا العام مفيدا ان يكون شيئا في الدرجة تخصيصه بعضه

ان يكون القياس اقوى فالعجب كل العجب انهم لا يثبتون الحدود بالقياس ويثبتون بهذا العام مع ان

القياس ان القياس حجة شرعية كسائر الحجج وذلك لان مبنى الحدود على الاندراء بالشبهة وفي القياس شبهة

وقد تعرف ان الشبهة في هذا العام كالشبهة في القياس او دون فما بالهم يثبتون الحدود به ولا يثبتون

بالقياس فالطريق ان يثبت فيما المخصص يفيد حكما شرعيا والاصل في الاحكام الشرعية التعليل المعدى فلا يعلم

قدر ما خرج فقام احتمال خروج بعض اخر فاورث شبهة في ثبوت الحكم فيما بقي بعد المخصص وهذا الاحتمال

ناش عن دليل بخلاف العام قبل التخصيص وهو ظاهر والمخصص بعضه بانهما سيان وبعضه الى اجل

القياس لكان معارضا للعام وهو حكم شرعي قابل للتعليل فيورث احتمال ارادة البعض من العام تحكما

في كون كل منهما مفيدا خروج البعض فحدثت الشبهة في غير موضع واما الاستثناء م

في المخصص المقارن والسر فيه ان العام كما هو ظني في العموم فالمخصوص ايضا ظاهر فيما بقي وانما جاءت الظنية باعتبار
احتمال التعليل فيصلح قرينة ارادة بعض اقل مما بقي وكذلك المقارن يورث ظنية باعتبار احتمال تعليله المخرج فيحتمل ان يدعى
قطعيا دون الآخر لعلة الحكم وغاية ما يمكن ان يقال كما في التحرير ان ضرورة ظنية لما يحكى من عدم ارادة معناه
احتمال قياس مخرج ونحو لا يغني من الجوع ولا يسمن فان عدم ارادة معناه لا يقتضي ارادة كل بعض بل هو ظاهر
فيما بقي بعد التخصيص كما ان العام ظاهر في العموم والتعليل بما هو للظاهر فيما للكل في عدم تعين العام ولغيره المخصوص
والسر فيه ان العام المخصوص بما هو موثق فيما بقي لا يفهم منه الا هو كالعام غير مخصوص فلا فارق فينا لجري
ان يكون العام كما كان قبله ومع ذلك للقائل ان يقول ان التعليل انما يخرج بعضا اخر لو كان ظنيا في حاله
انما يضره بعد لم يكن قطعيا ومن يلتزم قطعيته كيف يسلم ان ذلك الاحتمال يضره ومما يؤيده ان خبر الواحد لما فيه
لحكم العام القطعي لا شبهة في انه يورث احتمال ارادة الباقي ولا عبرة لهذا الاحتمال وكذا لا عبرة بذلك فلعل
اثبات الظنية بهذا الاحتمال اشبه المصادرة ثم ان سلمنا عن ذلك فالظنية ان جازت في العمومات التي تحتمله
للتعليل والعمومات الآبية عنه بعدم صلوحها لذلك نحو قوله عليه السلام كل مال في يدي وغيره منها ليس ادنى في قسمها صالحة
لكن حكمها غير معقول نحو صلوة الليل مثنى مثنى والعشاء اربع ركعات وهم لا يفرقون بين عام وعام ولعلهم اراد
الظنية في المعقول والدليل قرينة عليه ولئن سلمنا فغاية ما لزم ان يكون ظنيا فيما بقي بما يحتمل وجود العلة التي بها
المخصص واما ما لا يحتمله فيكون داخلا تحت العام قطعا فلا يجوز اخراجه من قياس او خبر واحد وهم يقولون
انه اذا صار ظنيا فيجوز تخصيصه بكل مخصص وفي التحرير ان قول فخر الاسلام لا يدري قدر المتعدي اليه ان اراد
انه لا يدري بعد التعليل فهو لا يضر الا ان لزم تحقيقه في الباقي لعين عدده وهو ممنوع فان النوع والتعليل بعدده
فان العلة وصف منضبط ظاهر فما تحقق فيه يخرج وما لا يحقق فيه بقي تحت العام كما كان قبله بلا شبهة وان اراد
انه لا يدري قبل التعليل فهو الى انه بمجرد العلم بالمخصص يجب التوقف للحكم بانه معلل ظاهرا ولا يدري فهذا
بعينه قول الكرخي وغيره من الواقفية لان معناه يوقف لاجل الحكم بانه معلل ظاهرا الى ان يستنبط فيعلم المخرج
بالقياس حينئذ والفرض ان الاجماع على امتناع العمل قبل البحث عن المخصص وهو القياس الذي يحكم به
للحكم المعلول له للتخصيص وهو حسن والجواب انه اراد ما ذكره رحمه الله تعالى في اثبات الظنية فالمجال الثاني فيه
والحاصل ان احتمال التعليل يقعد العام المخصوص عن الحجية لا يرائه الجهالة فيما بقي وشبهه الكمال ويقيمه حجة
دون عما لم يوقف فاشرح لي ان نقول ان احتمال التعليل لا يقعد عن الحجية ضرورة بل انما يورث ظنية فان
المظنون ليس الا ما يعتد به احتمال مرجوح واما اعتباره بالمرة فهو ليس بلازم فلذلك رحمه الله اول الى ما ادى
ذلك مثله يرد على تاويله فان كونه معللا ظاهرا لا يورث التوقف فالاظهر الاكتفاء بحديث الاجماع

الاجماع وهو مبني على ظن قول الواقفية فان فخر الاسلام لا يرى التوقف وانما يستدل بما ذكر حدث منه

التعليل ثم ان العام المخصوص ان كان قطعيا فلا يجوز التوقف فيه الى ان يظهر المخصص وهو القياس ولا تم

حدث الاجماع الظن مع انه ليس بحجة عليه كما ذكرنا من قبل عن الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني الشيخ

حامل حد فصار كما اذا باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه وذلك لان الخيار لا

دخول ما فيه الخيار في الايجاب ومنع الحكم الدخول في الملك فصار الخيار في السبب وهو البيع نظير دليل النسخ

وفي الحكم نظير الاستثناء لانعدام العقد فيما فيه الخيار في حق السبب باعتبار الحكم فاعطي حظا من كل منهما كدليل

التخصيص والاستثناء المعلوم لا يمنع العمل بما بقي بعد الاستثناء فكذا انه يملك ما لا خيار فيه ولا يملك ما فيه

الخيار والناسخ المعلوم رفع الحكم عن المنسوخ بعد الثبوت وما فيه الخيار بعد الرد رفع البيع عنه ومن جعل

المخصص مبطلا للعام كالاستثناء المجهول للجهالة باعتبار جهله او باعتبار قوله التعليل نظيره في الفروع بيع

الحر مع العبد فان بطلانه يوجب بطلان الكل ومن جعله كالناسخ بقي العام بعد التخصيص كما كان لا يحول

الى الظن نظيره في الفروع عنده هلاك احد المبيعين قبل القبض صفقة واحدة فانه فسخ انتهاء بعد

الدخول في العقد والملك فلا يلزم البيع بالحصة ابتداء فلا خلل في الباقي وهذا العذر حسن والقوم بعضهم لا يصلح

اليه ومن رغب الى الاشياع فلا حاجة اليه وقيل انه يسقط الاحتجاج به كالاستثناء المجهول لان كل واحد منهما

لبيان انه لم يدخل فصار كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد وان كان المخصص مجهولا فظاهر وان كان

معلوما فباعتبار قوله التعليل يورث الجهالة فيما بقي فصار كالبيع المذكور في ايراثه الجهالة في الثمن لان الحر

غير داخل في العقد فيكون البيع في العبد ابتداء بالحصة وهي مجهولة وقد عرفت ما له وما عليه وقيل انه يبقى

العام كما كان قبل التخصيص اعتبارا بالناسخ لان كل واحد منهما مستقل بنفسه فان كان مجهولا لا يصلح

معارضا للمعلوم فيسقط هو ويبقى العام على مقتضاه كالناسخ وان كان معلوما يخرج ما دونه و

يبقى فيما بقي كما كان كالمنسوخ المعلوم فصار كما اذا باع عبدين وهلك احدهما قبل التسليم حكم

ولا يخفى على احد ضعفه فان الاستقلال لا يخرجه عن البيانية بل من الاوضح انه بيان فالمجهول يورث

الجهالة فيما بقي ودليل المخصص وليس ان يكون العام فيما بقي كما كان ان كان معلوما كما ذكره هذا القائل معارضا

الفرق بين الاستثناء ودليل الخصوص بحكم بحث وقد مر **اشراف** والعموم اما ان يكون بالصيغة و

المعنى او بالمعنى لا غير كما قال وقوم المراد بعموم الصيغة ان تكون الصيغة دالة وضعا على الشمول كصيغ

الجمع وبعموم المعنى ان يكون فيه شمول سواء كان بحسب الوضع كقوم ورهط او بحسب القرينة كالنكرة حيث

كالمحلى باللام الاستغراقية وهو يشكل دخوله في العام فانه قد اخذ الوضع فيه وبعضهم يعمم الوضع

يوضح المجاز بان اطلاقه على المعنى الشامل للافراد واحتياجه الى القرينة لانه معبر بالنقص والكامل الفرد ا
واعلم ان المراد بالعصبة الخ وادخال العلم مجازا في العام احرى باعتبار لكن تعميم الوضع لا يوافق كلام
في التقسيمات اللهم الا ان يقال والتقصي الاخر لا يدفع لان العموم اذ لم يكن فلا اطلاق والكمال الاول ثم كون
المحلى ومثله مجاز الاخ عن شيخي ان الدليل ما يتعلق به واعلم ان الجمع المنكر عام عند فخر الاسلام وتبعه المص
وهو طريق على تفسيره فانه فسر العام بما ينتظم جمعا من المسميات وح يكون النزاع مع هؤلاء في عمومه لفظيا لا شبهة فان
من انكر عمومه العموم انما يريد الدلالة على الاستغراق وقيل انه عام دال على الاستغراق وهو الذي نقل
عن بعض المعتزلة والنزاع معه معنوي وذلك لان دليله يعطي الاستغراق ولكنه في نفسه واه فمن اطلق
لفظية النزاع يحتاج كلامه الى التأويل ويلزم العام بالصيغة والمعنى اي الدال بالهيئة على الشمول في المعنى
المعنى هو الجمع المنكر وهو الذي يوضح عن كلام المص وكلام البزدوي على ان الجمع مطلقا عام بالصيغة
والمعنى والحق الاستغراق فيه ان كان منكرا وغيبة المنكر واشباهه واما المعرف فهو كالمفرد فالمسح عن
وضع اللفظ الجمعية **اشراق** ومن وما يحتملان العموم والخصوص اذا كانا استفهاميتين فعمومهما عموم الجمع المنكر
واذا كانا شرطيتين او موصوفتين او موصولتين فللعموم كعموم كل والاشهر ان العموم وضعي والاكثر قوله
والاصل فيهما العموم لكثرة الاستعمال فيه كما في قوله ومن دخله كان آمنا واختار الشيخ ابن همام ان عمومهما اصح
والصلة والاظهر هو الاول ومن في ذوات من يعقل كما في ذوات ما لا يعقل والمشهور عن اهل العربية ان
كلمة من شاملة للذوات العاقلة وغيرها ولكنها لا تختص في العقلاء فقط بل انما تستعمل في الذوات عموما وتحيت
اي في تخلطه والمراد بالعقل العلم فيصح الاطلاق على الله تعالى **نور** فاذا قال لعبده من شاء من عبيدي العتق فهو
حر فشاءوا عتقوا وهو ظ وانما الخفاء في قوله من شئت من عبيدي العتق فاعتقه لانه قال ابو حنيفة ليس له ان
يعتق الكل فان من للتبعيض فان شئت كلها ثبات فما قيل ولم يظهر لهذا العبد ما يرفع القلق ولعل الله يحدث
بعد ذلك امرا **نور** وان قال لامرأته ان كان ما في بطنك غلاما فانت حر فولدت غلاما وجارية لم يعتق لظهور
ان المتعلق عليه كون كل ما في البطن غلاما ولم يوجد في ولدها جارية مع الغلام وانما الخفاء فيما لو قال
لامرأته طلقي نفسك من الثلث ما شئت فانه عنده لا يملك الا تطليقة واحدة او ثنتين خلافا لابي يوسف
ومحمد وقد مر مثله ولكن لا يجدان لهم في هذه الفرقة ان البيان لا يفيد زيادة فانه لو كان الوكيل
مفوضا على الثلث فلا فائدة في العموم مع ان كلمة ما عامة وان سلم فمعنى ان لا تملك الطلقة الواحدة
او الثنتين الا ان يقال انها تملك بالدلالة والتفويض معلقا بالمشية باياه فانه ظ في تمليك ما شاء مع
انه يمكن ان يكون واحدا وكثيرا وان لم يكن الشرع لغيره وهو لا يدفع ظهور التبعيض فافهم واعلم ان تعدد احد

ح بالوضع

ح الى الجمع

ح قوله طلقي ما شئت للافادة
البيان زيادة الا انه
لقد ان الطلاق يملك الثلث

واحد ربع لو اتفق اما حقيقة **اشراق** وما حكي المعنى من النبي صلى الله عليه وسلم في العالم فقط مجازا نحو قوله تعالى والسماء ذات
قال الحسن ومجاهد ومن تابعهما وهو الصدق وبذلك الصادق في صفات من تعقل نحو زيد وحمار عالم وعاقل
مع مخالفة ما اشتهر انها سؤال عن الماهية وقوله لهم فادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة
صفراء فاقع لونها تسر الناظرين الاية انهم خالفوا ولا بعد ان لهما ان المشهور مبناه على الوضع وما نحن فيه الا استعمال
النحوي **انزاف** وكل للاحاطة على سبيل الافراد ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بافراده اي كانه ليس معه غيره
وحاصله ان يكون الحكم متعلقا بكل على حدة ليس بشرط تعلقه بمسمى مع غيره فقوله كل امرأة لي طالق اجمال
هذه طالق وتلك كذلك وهكذا الى الرابعة فلا يتوقف النزول على دخول اخرى في قوله كل امرأة لي دخلت الدار
فهي طالق ثم دخلت طلقت سواء دخلت اخرى او لم يدخل وان دخلت فهي ايضا طالق كذا قال الا انه لم يتوقف
واضح ان دخلت على المنكر وان دخلت على المعرف فهي بمعنى الجمع فليست للاحاطة الا اجماعيه واطلاقه ههنا عن
الدخول في المعرفة والنكرة مع الحكم بانها محيطة بالافراد ثم تفصيله بانها ان دخلت على المنكر الى اخر ما حكي عنه
يدل على ذلك نعم الفضلين وقد توجه العموم الافرادي ان الحكم على الكل المضاف الى المعرفة يستلزم الى ان
يستلزم الحكم على الاحاد وسواء ثبت تاما للكل احاد او غير تام بان اشترك كل في الحكم بالتوزيع كالثقل فيما يحمل
ولا يخفى ما فيه فان الاستلزام ثم ولنعم ما يورد بان كل من الجهات مقومه لا يستلزم تقوم كل وللو بالشركة
ولا يخلص ان العموم الافرادي في الاضافة الى المعرفة غير صحيح ولا يقتضي الا بان يجعل به الذي ذكره
ههنا مختص بالمضافة الى النكرة وقوله وان دخلت على المنكر ليس تفصيلا لما سبق بل الظاهر فصيحة ان المقصود ان
ما ذكره في الاضافة الى النكرة وفي الاضافة الى المعرف خلافه والقرينة المعينة عليه انه في النحو في مقام بيان الافراد
انما اورد في المثال الكل الداخلة على المنكر والذي علم وهي تصحب الاسماء فتعمها ذلك العموم وذلك لانها لازمة
الاضافة والمضاف اليه لا يكون الا اسما كذا فهم من البزدوي ولا توجد هذه العبارة في النحو مشروحة
فان دخلت على المنكر المضاف اليه اوجبت عموم افراده فلا يدخل هذا الظاهر ان الحكم الحاصل وان كان سلبيا
فربما يكون لسلب العموم كما ذكره الشيخ عبد القاهر وبعض في كتب البلاغة فالمراد ان كلا لتعميم الافراد ومعناه
كل فرد مما اضيف اليه فان كان الحكم اثباتا يقيد ثبوته لكل فالقضية محصورة كليه والا فقد يفيد عموم السلب
فتكون القضية سالبة كلية وقد لا يفيد فيكون رفع الايجاب الكلي ويلزمه السلب الجزئي ويتضمن حكمين حرس
ايجابي وسلبي كما ذكره الشيخ عبد القاهر وينبغي ان لا يكون كذلك عند نا كما سيجي ان الشيخ في الوجوه
الفاسدة وان دخلت على المعرف اوجبت عموم اجزائه سواء كانت معبرة بالفردية للمفهوم مشترك او لا
والتفصيل المذكور ان الشيخ في الوجوه الفاسدة وان ههنا وبين العمومين فرق من حيث فردوا

الافراد على سبيل الاحاطة

الحكم على الاحاد

الا بالمرام كذب كل الجهات متقومة وهو المرام بالالتزام وبالجملة

من قولهم كل زمان ماكول وكل الزمان ماكول بالصدق والكذب اي بان الاول صادق والثاني كاذب
اذ الجزء غير ماكول لانه مثله سالم في الاول فينبغي ان يكذب لان تعلق الاكل انما هو بما هو كل فيصدق بلا ريب
وفي الثاني قصد الى المجموع فيلزم ان يكون كل جزء ماكولا ومن قال ان قيام المصدر بشيء لا يلزمه قيامه
لكل جزء فتعلق الاكل لكل زمان لا يلزمه ان يكون كل جزء ماكولا غير واقف فان مثله ان في الثاني
انما بقي بارجاعه الى ما ذكرنا فافهم والاوضح ما مثلنا به من قبل وفي الحسبان كل انسان نسوه جزء مخصوص
وكل انسان لا يشبه حائطه ان الحكم الذي يحققه مشروطا بالاجتماع فلا يصدق فان بل الصدق احدهما ويكذب
الاخر والا فهما متلازمان نحو كل ممكن حادث وكل الممكنات حادث وتحققه في غير هذا الفن واعلم ان عد كل
على الاطلاق من الفاظ العموم غير حسن فانك قد عرفت ان العموم استغراق مفهوم لمسمياته سواء على الاجتماع
او الانفراد او الانتظام جمعا من المسميات باعتبار الاشتراك في مفهوم ولا ريب ان الكل المجموعي ربما
لا يلاحظ فيه ذلك نحو كل الزمان اذا كان معهودا اللهم الا بالتاويل الذي لا يحتاج اليه قائل هذا
واذا دخلت بما اوجبت عموم الافعال وتبعت عموم الاسماء فيه ضمنا لعموم الافعال في كلما والسر فيه ان كلما
شرط تعقد بها قضية كلية مقيدة لتعلق الجزاء على جميع افراد الشرط فقوله كلما تزوجت امرأة فهي طالق
تفيد كون كل امرأة طالق عند تزوجها وكذا تفيد كونها طالق عند تزوجها مرارا فيفيد عموم الاسماء ضمنا
ولو قال كل امرأة تزوجتها فهي طالق تفيد ان كل امرأة منكوحة طالق ولا يطلق لو تزوجت ثانيا ثالثا لانه لم
تعلق الطلاق لكل زوج بل انما مفاده ثبوت الطلاق لكل امرأة وقد طلقت واما تكرر الطلاق بتكرر
التزوج فكلا ولذا ثبت عموم التزوج فيتضمن عموم النساء واعلم تضمن عموم الاسماء عموم الافعال ليس على الاطلاق
بل انما التضمن بقدر التضمن فانه ظاهر ان الحكم لم يشمل الزوج الثاني وكذلك ليس تضمن عموم الافعال عموم الاسماء
على الاطلاق فانه اذا قال كلما اتزوج هذه المرأة فهي طالق فلا عموم للاسماء ولا حجر على كلام المصنف
ما ادعى الكلية بل مقصوده ان عمومها عموم الافعال بحسب وضعها وعموم الاسماء ان ثبت فانما ثبت
تضمنيا بقدر التضمن وهو حق **اشراق** وكلمة الجميع توجب عموم الاجتماع دون الانفراد معنى ان يراد
بالعموم الاجتماع تعلق الحكم بمجموع الاجزاء بما هو مجموع سواء كان متوزعا او ثابتا لكل او لا هذا ولا ذلك
فانك قد عرفت ان الكل المجموعي قد يلازم مع الكل الافرادي وهو الاظهر فادخالها في كلمات العموم على
الاطلاق قد عرفت ما فيه وان اريد ان الحكم متعلق لكل على الاستقلال او التوزيع ان قيل فقد يظهر حتى
اذا قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من كذا فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا وفي
كلمة كل في كل من دخل اولا فله من النفل كذا يجب لكل رجل منهم النفل بلا شركة وتوزيع في كل من دخله اولا فله
الكامل

شرطه

النفل

وفي كلمة من بطل النفل في ثم دخله او لا فله من النفل كذا م

قوله من النفل كذا اذا دخل عشرة ولا يستحق واحد اما الاول فظاهر لان المعنى مجموع الداخلين نفل والعشرة مجموعهم و
اما الثاني فلان عموم كل عموم الاحاطة على سبيل الافراد بمعنى انه يثبت الحكم الكل بقطع النظر عن المعنى وكل واحد
من الداخلين اول بالنسبة الى المتخلف بقطع النظر عن الاخر واما الثالث فلان الاول السابق على كل من عداه
فاذا قرن بمن سقط عمومه وبقي الخصوص ولم يوجد في الصورة المفروضة ولو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول دل
خاصة في الصور الثلث لانه الاول وكلمة من مبهمة في ذوات العقلاء اي لا ذكر للعموم وقد تذكر للعموم وقد تذكر للخصوص
فسقط الى القرينة ويعمل بها وكلمة كل تحتمل الخصوص وكلمة الجمع تحتمل ان يسبق ولمعنى كل الفرس الاولية كذا افادوا بعضهم
المص ولا يذهب عليك انه ليس مفاد العموم الافرادي الا ثبوت الحكم لكل فرد فان كان الافراد متعاقبة في الوجود
ثبت الحكم لكل في زمانه وان كانت مجتمعة تثبت لها مجتمعة وح كلمة من سواء كان عمومها بحسب الوضع او باقتران صفة
او الصفة توازي كل فينبغي ان يكون مما يستوي فيه الاقدام فاذا دخل العشرة ينبغي ان لا يستحق واحد منهم نفلا او
يستحق كل نفلا كاملا لا يقال ان الاول لا يخلو من ان يكون معناه المتقدم على كل من سواه اي لا يكون واحد معه
معه ولا سابق عليه في الدخول فيلزم ان لا يستحق واحد نفلا في الصورتين سواء كان عمومها على نهج واحد او
على الاختلاف لانه لا مصداق لمفهوم المحكوم عليه وان يستحق نفل بموجب عليه او يكون معناه غير المسبوق بكل اول
في الدخول فيستحق كل نفلا كاملا في كلمة كل ومن اما في كل فظاهر لما ذكرناه واما في من فلان كلا منهم مصداق الموجب له
وانما مدار رجحان الفرق على اختلاف معنى الاول ففي كل بمعنى غير المسبوق وفي من بمعنى السابق على كل من عداه فلا بد
ح من الفارق وغاية ما يمكن فيه ان يقال ان كلمة كل تقتضي التعدد والاولية تنافيه فلا بد من ارادة معنى يجامعه
والاقرب هو غير المسبوق بخلاف من فانه لا مانع فيها فيبقى على ظاهره وبعد لا يخلو عن دغدغة فان التعدد اللازم
له انما هو التعدد في التصور بحسب نفس مفهوم المضاف اليه ولذلك لو دخل واحد فقط استحق النفل الكامل ومما يؤكد
ذلك ان مقتضى معنى الاولية على ظاهرها مع كل ويندفع بان التعدد الخارجي ليس بلازم كما ذكرت من استحقاق الواحد
وقد مر ان كل واحدة تطلق في كل امرأة تحت يدخل الدار فهي طالق فدخلت واحدة وانما يلزمه التعدد
في التصور لكن بحسب جوهر العقل لا بما يعارضه الميزانيون من كون مفهوم الشي متعدد الافراد بالنظر الى نفس مفهومه
ولذلك تراهم يحكمون بان الكليات كلها متساوية ولا شبهة في ان الاول بمعنى السابق على كل من عداه بل غير المسبوق
وغير المفارق لا يتعدد فلا يصح ان يراد فلا بد من الصرف الى غير المسبوق فاتضح المرام وفيه بعد فلو قال التعدد
البدلي كاف في تصحيح اضافة كل ومفهوم الاول يصلح التعدد وعند هذا التحقيق ان كلمة من وكل لم تستعملا
في الخصوص بل هما مستعملان في الاستغراق والحكم كذا ولو فرض وجود افراد متصفة بالاولية حقيقة لكان
حكم ذلك البدل كما هو على تقدير عدم تحققها لكن لم يوجد من الافراد الا واحد ومولانا في العموم فلا يصح ما وقع منهم

ان كلمة كل ومن للخصوص عند دخول واحد فقط الا ان يصطلح على ان العموم هو الانسب بالفعل
وح معنى ان يكون كل امرأة دخلت الدار فهي طالق فدخلت واحدة فقط اولم يدخل واحدة
اصلا فاصلا انه لا يقع واحد اصلا لا يخفى والالتزام لا يخلو عن تعسف فانه يلحقه التخصيص والحوف
لعدم العموم ثم انه بذلك الكلام فلا بد من ان يريد معنى واحدا فان اراد بالاول الى بوع على كل
من سواه فهو عام او خاص سواء دخل واحد فقط او دخلوا معا فبس وجمعيتي لان العموم لما
يكلم في الاستعمال لا يعتبر بعد عروض امر في الحاكم بداهة وان اريد عن المسبوق فكذلك فالقول بانه
عند دخول واحدا ودخول جماعة معا فبس لا محصل له اللهم الا ان يركب على المسامحة في كلامهم
وقد يقال ان كلا اذا دخل من يعتبر كل فرد كان ليس معه غيره فيكون الاولية صفة كل فرد على الفراد
وان قال من دخل ودخل غيره بطل لانه اعطى كل نفلا يلزم ان يكون من دخل لمراكل ولا يصح
بهذه النسبة لا نهاية مرلوله وان اعطى الكل نفلا واحدا كان لمراحمع من دخل وهو لمراحل عنه و
يتجه عليه ما مر بل ان يتجه لا يحصل بما ورده القوم ولا تقتضي الاباء دعاء ان الكل لا يقف الا الى
ما بعد وافراده بحسب الاجتماع وح مضح الفرق من كل من دخل ومن دخل هذا ما يتعلق بالكل واما الجميع
فاستحقاق الكل في صورة الدخول معا نفلا واحدا ظاهر الحاكمين واما في صورة الدخول التي هي او دخل
واحد فقط فاستحقاق الاول ذلك الواحد بدلالة النص واضح لان مثل هذا الكلام للتشجيع واظهار
الجلاوة فاذا وجب للجميع فللواحد بالطريق الاولى واما ما صرح به الرردي في نائبه المصرمن ايم
مي رعن كل فلاح عن وغدعه لانه لا يخلو من انه اراد بالجميع معناه فلا استحقاق اصلا لانه لا مصداق للكلام
في من دخل في دخل الجماعة معا وان اراد معنى كل يسعى ان يستحق كل في المعنى نفلا كاملا وان اراد كليهما يلزم
الجمع بين الحقيقة والمجاز وجاب بان من يحتمل الخصوص والعموم وتبين حاله موقوف على حال الصلة والصفة فاذا
دخل الجميع عليه محالا لاسم موقوفة على حال المضاف اليه ان عم عم وان خص خص وخصوصيته لا تستلزم ما
لانه ح يدل على اجتماع الاجزاء وان لم يثبت العموم وتقول هذا العبد عبد الله نعم لست احصل بما ذكر في
الاعتراض وقال صدر الشريعة معنى ولم ايستحق الكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق
الاول النفل سواء كان واحدا او جماعة وثانيهما انه اذا كان معه غيره يستحق كل نفلا فيهما يراد الا
وذلك لان هذا الكلام للتشجيع والحث على دخول الحصين اولا فيجب ان يستحق الاول سواء كان منفردا
او جماعة وحاصله ان المراد بالجميع المعنى العام للواحد والكثير فمن دخل الجماعة يستحق نفلا واحدا الا انهما الجميع ومن دخل
وان دخلوا معا فبس فالاول هو الاول وفيه النص وعدعه لان هذا مجاز بعيد لا يتيسر عليه ونحوه

اذا الكلم
والخصوص
من دخل

بحث نسب الحكم الفرادا
فان كلي احد كان
هو المراد ابتداء

الحث انما يقتضي ان يستحق الواحد اذا كان اولا في الدخول ويكون هو الداخل فقط وهو يحصل بمفهوم الموافقة
ولا يدل على ان يستحق جميع لكل بذلك المعنى مع ان ما في عبارته ما لا يخفى ولكن منزل اصول ابن المعنى
ثم ان اريد بالاول عدم المسبوق فيلزم ان يستحق كل نفلا تاما في صورة المعية لان كلا متصف بالدخول اولا
ان ابقي على معناه فالكل في صورة تصدق عليه انه متصف بالدخول اولا فانه لم يسبقه احد ولا فارق
كما في صورة المعية ولعل ان الاولية ينافي المعية والنفي ثبت واذا اعتبر الكل الداخل معا اولا دلم ما فيه
الاولية بالمانع من اعتبار النفي فيستحق اولا وفيه ضعف فهم والاوجه على هذا التوجيه ان يجاب الجمع بمعنى كل
ومن واحد شاملا للواحد والكثير فلما اراد عنه واحد داخل فقط وواحد داخل اولا قيل المخلف وجماعة دخلوا معا
وكلمة الجميع للتعميم فيستحق كل من الافراد السابقة نفلا واحدا وبحثه ان كلمة الجميع ح ملغو والجواب عنه ظاهر فافهم نعم بحثه
ان لو لم يستقر بهذه الاستعارة في كل من دخل فان اجيب بان الحث على ذلك التحصيل يطلب الجلادة يقتضي
ان يكون لكل نفل فالاشتراك خلاف الاصل فيها ان الجميع عاد الى معنى كل ولا دليل الى صرفه
عن ظاهره الى التعميم للواحد والكثير ح يستحق كل نفلا واحدا في صورة المعية بدليل في طلب الجلادة دا جواب
انه ح يصرف الجميع واو لا بخلاف ما ذهبنا اليه فان فيه استعارة واحدة في الجميع فقط عن نافع فان من
قد انصرف اليه عن الظاهر نعم كل من دخل الا استعارة الا في الاول فلو ارتكب على هذه الاستعارة
لكان استعارتان بدون ضرورة ملجئة فلذلك لم يرتكب عليه فان قلت بل تأتي بهذا النقل والقال في
كلام صدر الشريعة قلنا نعم فانه لا اصل له الا ما ذكرنا في الاوجه فان كل كلمة لا بد من ان توجد مطابقا عن
الوحدة والكثرة وهو ظاهر فما بقي الا استعارة الجميع لمعنى وليس هو الا معنى كل لكن في العبارة سقامة
ولا مضايقة بعد حصول المقصود فانه في منصة الظهور ههنا فاحفظه جدا **اشراق** والنكرة في موضع النفي
نعم قالوا ان عمومه عقلي فان ضرورة انتفاء واحد منكر في الرجل انتفاء بالاسر وفيه شيء ود
من الظاهر ان الحكم السلبي مما يمكن ان يعلق بواحد منهم ولا ينقبض العقل عن تجويزه وعن ادخاله في عالم
الواقع فلو قيل لا رجل في الدار واريد ان رجلا واحدا من جنس الرجل ليس في الدار ويؤيده ما اشتهر في
علم الاصول ان تحريم احد اشياء يجوز كما في ايجاب احدها في الكفارة فلا تعتق واحدا من عبيدك تحريم
اعتاق واحد فله ان يعتق الكل الا واحدا فالاشبه ان يقال ان العرف قد جرى بالقصد من سلب الواحد
المبهم الى سلب كل واحد وذلك لان في هذا السلب قلة الفائدة في الاكثر فان رفع الحكم عن واحد
من او وقع اصطلاح العرف العام على ذلك والدليل عليه الاستعمال المستمر على ذلك ولذا لا يرد قول
من قال جاءني رجل ان يقال ولا رجلا بالنقض ولا يناقض الا بالاستغراق في النفي فالتعاقب

اى من اتصف بالدخول اولا سواء كان واحدا او كثيرا
٤ ٥
التعريف

الاثبات خاصية لاشبهة والفحص ان النكرة هل صارت مجازا او هو بعيد وان اريد بها معناها فكما يسلبه
قد يحصل بسلب الاحاد كلها وقد لا يكون كما ذكرنا لكن بجهة وقوع النفي عليه افادت لسلب الاول
بالوضع او بالاستعمال الاول هو الاشبه لان الافهام بلا قرينة اصلا دليل ان وضع حرف النفي
نفي الجنس بالمرة فان قلت فما يصنع اذا دخل على غير اسماء الاجناس قلت ان الوضع عام والموضوع
له خاص متعدد وقد يرد دلالة النفي على العموم بان نفي الفرد المنكر لو حمل على واحد لزم الترجيح من
غير مرجح مع امكان العموم ولا يخفى ضعفه فان ذا انما يتم لو ثبت العموم العقلي وقد عرفت ما فيه فانه لا يخلو
من الرجوع الى الفرد المبهم او واحد معين والاول يفيد المط والثاني يفيد الترجيح من غير مرجح واعلم انه
يخص من هذه المسئلة نحو كل واقع في حيز النفي فانه لا يحتمل لسلب العموم وكذا لفظ البعض الواقع في حيزه
اشراق والنكرة في الاثبات تختص بشهادة الاستعمال ولهوا ولكنها قد يعم نحو قولهم تمرة خير من جرادة وقال
نعم علمت نفس ما قدمت واخرت وقال الحريري يا اهل ذا المعنى وقيتم ضرا ولا لقيتم ما بقيتم ضرا ولا معر
ان نعم انه نفي في المعنى فصار الاصل ان النكرة ظاهرة في الاثبات في الخصوص وانما تعم بقرينة ويخص منه
لفظة كل فانها وضعت للعموم واذا كانت موصوفات امكان عمومها بحسب الوضع وكذا كلمة اي لم الخصوص
خصوص شخص او خصوص نوع على ما بين في علم الكلام لكنها مطلقة عندنا وعندنا في نحو حتى قال العموم الرقبة
المذكورة في الكفارات فذا اصحابنا انها عامة للصغيرة والكبيرة والبيضاء والسوداء والكافرة
والمؤمنة حتى يخرج عن العهدة بتحرير كل واحد ولو لم يكن عامة لما خرج وقد خصت منها المؤمنة اجماعا فتخص الكافرة
منها بالقياس على كفارة القتل وضعفه اظهر فانها لو كانت مطلقة خرج عن العهدة البتة بل لا خروج
عنها لا على هذا التقدير وانما الخروج على تقدير العموم باعتاق كل الرقاب التي في الدنيا او في ملكه وعدم
اجزاء المؤمنة ليس من قبيل التخصيص بل لان المؤمنة ليست داخلة في الرقبة لانها كلية والرقبة اسم العلم الكلي
والتخصيص فيه محال بالقياس ولئن سلم فالاعتاق فرد حمل على المقيد فان المنبا دربه الاعتاق الكامل
اولى ان الكفارة ستارة للعيوب بمعنى انه كفر فالقصد لوجه الله والخلوص في اعتاق المؤمنة بل فيه
دفع الضرر عن نفسه فانه لا يخدمه وبغيره ما يحاذيه الضرر من النفقات والكسوة والصدقات التي فيه نقص
المال ابدا ولكن الظاهر ان راجعهم مع ان فيه انما هو في لفظة فان العموم قد يطلق على الشيوع مطلق
والتخصيص قد يطلق على رفعه على بعض الوجوه ولا شبهة ان النكرة عامة بهذا المعنى ولذلك يخرج عن
العهدة باعتاق ايه كانت والمؤمنة ان دخلت فاخراجها بعد تعيينها وهو التخصيص في هذا المقام:
فلا ينبغي ان تفهم من اطلاق العموم والتخصيص في هذا المقام ما عهد في بحث العموم والتخصيص واظهر ان

ما والموصولات

ان بعض الثقات قد صرح بانه ولئن لم يصرح فقد امكن لكلامه وجه ولا ينبغي ان يحمل على ما لا يفهمه احد من اهل اللغة من العوام فضلا عن الخواص فالرد الذي وقع من الحنفية عليه كله في غير موضعه ثم ان ما ذكره ان نفسه المطلق قد يثبت بالقياس سواء سمي تقييدا او تخصيصا الكفارة من هذا القبيل اذا التفريع على تقييد الرقبة المؤمنة فلعله لدفع قولنا ان القياس لا يصلح مقيدا للمطلق في كفارة اليمين مقيدة بالسلامة بالرأي فلا مضايقة في تقييدها بالمؤمنة بدليل شرعي سوى القياس وليس مداره على انها قد خصصت بالسليمة حتى ذهبت الى الظنية فصلحت التخصيص بعد بالقياس لان العام عنده مطلق على ان نفي انه وقع منه الى ما للحنفية فالوجه ان نفي ان العموم وحده اريد به الاطلاق كما سمعت واعلم ان هذا الشيوع انما هو في الانشاء واما الاخبار فالشيوع بالنسبة الى ان مع واما تعليق الحكم بحسب الواقع فهو لواحد معين لا لمتعدد ثم اعلم ان الامام الرازي من الثقات قد نقل ان النكرة في الاثبات لا تفيد العموم اذا كان خبرا وان كان امرا افادت العموم عند الاكثر وليس عمومها عند الاكثر الا ما ذكرنا

اشراق واذا وصفت النكرة بصفة عامة اي لا يكون مختصا بواحد كقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه فالمستثنى كل رجل كوفي فالمعنى لا اكلم احدا الا كل رجل واحد الاستثناء بكلم بالنية الا رجلا فانه يحنث [illegible] فالمعنى سواء في الحلف فله ان يكلم واحدا او كثيرا بخلاف ما اذا قال لا اكلم الا رجلا فانه يحنث بكلام رجلين هذا ان لم يقصد الوحدة النوعية فان اريدت فالمعنى لا اكلم المرة فحسب ان لا يحنث بالتكلم مع رجلين واعلم انه قد تقرر عند الاكثر ان الحكم في المستثنى خلاف ما في المستثنى منه غايته الامر انه بالعبارة عند الجمهور وعند بالاشارة وسمي ان الاشارة كالعبارة في اثبات الحكم فقول اي حال لك والله لا اكلم غير عالم وانا كلم كل عالم الشخص في الوسع فهو نظير مسئلتنا من السماء في الحلف ولا يقتضي الا بالنظر ان الاستثناء قد لا يكون فيه الحكم اصلا لا بالعبارة ولا بالاشارة كما في الاقرار بحوله على عشرة الا ثلثة فانه لم يقصد الا الاقرار بسبعة وكما في الحلف فانه ظاهر انه لم يقصد الا الى انه لا يكلم من نفي بعد الاستثناء والى وسيعيد ان الله تعالى يحنث الاستثناء او المراد ان النكرة الموصوفة وان كانت تعم لكنه قد لا يعم كقول رايت رجلا عالما وضربت رجلا خارجيا فقد يقصد الى الوحدة الشخصية المبهمة وقد يقصد الى الوحدة النوعية وفي الحلف هذا اذا هذه الوحدة والوصف قرينة عليه كما قيل ان الاستثناء مما يصدق على الشخص لا سيما ول الا واحدا ان وصف بعام ظاهر القصد الى وحدة النوع وزيادة وصف بقرينة كونه مما يصلح لتصحيح التعليق وبهذه القرينة لا يعم فان كثيرا من الوصف لا يقبل التعليق فلا حاجة الى ان نفي ان العرف جرى بجعل زيادة الوصف العام

سا الا يوما اقربكما صح

فمعناه انه يحنث بتكلمه رجلين عالمين مثلا فقط ولا يبرأ اصلا الا بتكليمه كل عالم صح

قرينة الوحدة النوعية وهو الاظهر ضرورة انا لا نفهم من قولنا ما جائني الا رجل عالم ولا اكلم الا رجلا عالما
ما جاءني الا كل عالم او لا اكلم الا كل عالم مع العموم او العموم الذي قال به ابن فيه في النكرة الموصوفة ثم
بانهم لم يعرضون عليه لاعلى انفسهم ثم لك ان تقول ان في المثال الاخير استثناء الشيء من نفسه وذلك
لان المعنى لا تلوم الوقت وهو النظ والجواب بعد تسليم ذلك فالممتنع انما هو استثناء الشيء من نفسه عند
الاتحاد واما اذا كان متغاير المستثنى منه بحسب المفهوم فلا امتناع كما هو مذهب هذا القائل المعنى لكن
لا اقربنكم الا كل يوم او يكمل فيه فلا ايلاء لانه لم يرد على اربعة اشهر فان في دائرة الامكان الوفاء
في الايام كلها وان كان على الوحدة النوعية الوضعية فلا يبالي عن الكثرة فلا ايلاء لانه فهم في نور
ولهذا اذا قال اي عبدي ضربك فهو حر فضربوه انهم يعتقون اخبار مذهب مشهور وهو ان يرد وضع
اي للخصوص وانما يعم لقرينة الوصف وقد يدعى الوضع لظهور الفرق بين اعتق عبدا من عبيدي ضربك
واي عبد من عبيدي ضربك فان الذهن يسبق اولا في الاول الى النكارة ثم بمطابقة الوصف
يميل الى الى التبه بخلاف الثاني فان الذهن بمجرد السماع يميل الى العموم وقد يمنع وقد يستدل على خصوصيته
بالوضع باتحاد الضمير نحو اي الرجال اتاك وصحة الجواب بالواحد ونقض بعموم ومن قال ايكم من دخل كان ان
يعتق في جواب من في الدار زيد واعترض عليه الشيخ ابن الهمام بان وضعها للخصوص وانما العموم للصفة
والصلة ولكن حمل الاعتراض متعاقبا الى ان وحدة الضمير لا تفيد الخصوص كما جمعه لا تفيد العموم فان
ذلك بالنظر الى اللفظ والمعنى وحمل حديث من وما مستدا او يجعل ما ده البعض كلمة كل لم يوجد
الاعتراض ولا ضير عليه رحمه الله عليه ثم اطلب فهم على انه لبعض ما اضيف اليه لو يريد ان العموم من الصفة
ولم يرجح الى الوقفة وستسمع انها ظاهرة وانما الاشتباه في اي عبيدي ضربه فهو حر فانه ان ضربه جميع
يعتق الاول منهم وهو الاول في الترتيب وفي المعية الخيار الى المولى في تعيين لان الضرب صفة
المتطلب لا صفة اي فانه وصف بحال المتعلق ومن الظاهر ان كونه مضروبا ليس بطلب صفة وان لم
نقل الضرب صفة والقول بان الوصف بحال المتعلق ليس وصفا في الحقيقة وانما هو وصف للمتعلق لا
الاوان الكريم فان من الظاهر ان الضرب وان كان صفة لمن طلب لكن صار صفة وكيف لا يكون
كذلك يلزم على هذا التقدير ان لا يكون زيد ضارب غلامه خبرا ثابتا لان الخبر يجب ان يكون محكوما به للمسند اليه
ولمن يكون كذلك الا اذا كان صفة وان فرق بان عموم النكرة بالوصف انما هو في الوصف الذي
لم يعتبر فيه حال المتعلق فيطلب بالبرهان اولا ونقض ثانيا بلا اقربكم الا يوما اقربكم فيه فانه عام مع
ان فيه الوصف بحال المتعلق ويمكن ان يدفع البعض بان الكلام في منشأ العموم الاستغراقي وهو لا كل

يكون الا في الوصف الحقيقي لان الوصف محل المتعلق وعموم نويا اقربكما فيه انما هو عموم الاطلاق

كما مر فلا اقتراض لكن معنى المطالبه ولا يمكن التقصي الا با دعا ء الاستغراق فان تم انما هو نفع النقض

على تقدير ان لا يكون المعنى الا كل لزوم اذ يكما فيه وقد مر انه الاظهر وقال صدر الشريعه ان العموم

في مثل هذا اعطاء الاختيار في الاعتاق لضرب اي واحد شاء بخلاف اي عبيدي ضربك وموضوع

فانه من الظاهر ان قوله اي عبيدي ضربته فهو حر انه من الاعتاق معلق بضربه لا انه خبره حتما

كل اي خبري يريد الكله نعم له وجه في قوله اي عبيدي ضربتهم فعتقهم وقد يدفع بانه لا يجري في اي عبيد

وطئته دابتك فهو حر فانه لا معنى للتخيير فيه وقال الشيخ بن همام انه مدفوع بان محل العرف ما يصح

فيه التخيير وانت خبير بان مقصود الدفع ان المسئله عامه لا مثال هذا المسائل فلا يتم فقد مر

لا اندفع بما ذكره رحمه الله تعالى فانهم وقد يذكر في هذا المقام وجوه اخر لا يدبر الا القائل والفصل فقط

ثم اعترض بانه قال اي عبيدي حمل هذه الخشبه وهي مما يطيق كل واحد حمله فهو حر فحملوها معا لم يعتقوا

مع ان ايا قد وصف بوصف عام والجواب عنه فان العموم الاستغراقي لا الاجتماعي فالشرط حمل كل

كل الخشبه ولم يحمل واحد ولهذا اذا حمل واحد بعد واحد عتق الكل **اشراق** واذا دخلت لام المعرف

فيما لا الجمع المعرف بمعنى العهد او بقيت العموم حتى سقط اعتبار الجمعيه اذا دخلت على الجمع عملا

بالدليل فلا يحنث بتزوج امرءة اذا حلف لا يتزوج النساء واعلم ان معنى اللام هو تعيين المدخول

تعينا ذهنيا وبذلك فارق المعرف باللام الطبيعيه اسماء الاجناس عن منونه وقال الاصوليون ان

الاصل فيها العهد الخارجي وهو الاشاره الى حصه معينه من المدخول سواء كانت واحدة او كثيرة

كما في قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فيحمل المعرف بها عليه عند الامكان

ثم الاستغراق ثم تعريف الماهيه من حيث هي هي ثم تعريف العهد الذهني اي الاشاره الى حصه مبهمة وهو

في المعنى نكرة وقال علماء البيان ان الاصل تعريف الطبيعه ثم العهد ثم الاستغراق ثم العهد الذهني

وبينهما تناف ويندفع بان نظر ارباب الاصول الى الاستعمال ونظرهم الى اصل الوضع وربما

تعلل الاستعمال الوضع والسر فيه ان اراده الحقيقه من حيث هي هي نادرة سيما في اطلاق الشرع

وهو انما يتم اذا كان المعرف باللام في الاكثر محكوما عليه فانه يحتمه ان الكلام الاحكام الشرعيه المجاوره

مطلقه على الافراد فالاحق الاعتبار العهد ثم الاستغراق ثم الطبيعه لانها الاصل ثم العهد الذهني

لانه قليل الوقوع مع ان معنى التعريف فيه اضعف ولذلك اشتهر ان التعريف لفظي وفي المعنى النكره

نكرة وانما قلنا ذلك لان المحكوم به لا يراد به الا الطبيعه فيكون اللام فيه للطبيعه اظهر وقال

الشيخ بن همام ان هذا غير محرر فان المرجح عند الامكان كل من الجنس في الارادة الاكثرية استعمالا وفايدة ولا خفاء في ان نحو جاءني عالم فاكرم العالم زيادة الفايدة في الاستغراق حيث يكرم الجائي في ضمن العموم بخلاف تقدير العهد الخارجي فانه يكون امرا باكرام الجائي فقط ولذا قدم على الذهني اذا امكنا

وتبادرا

ولعلك تواجد عليه بان مدار الرجحان الاكثرية استعمالا فقط واما اكثرية الفايدة فلست مرجحة لان المتكلم انما لا يقصد ولذلك يتوقع تقدم المجاز المتعارف على الحقيقة المستعملة ولا شبهة في ان المعهود اذا امكن فهو الظاهر وان لم يكن في الطبيعة وان كانت متبادرة بالنظر الى اللام لكن العرف قد انحرف عنه فهو محكوم عليه يشهد به الاستقراء فهو الاحق بالاعتبار ولعله ثم سلك مسلكا اخر فقال اللام للاشارة الى المراد باللفظ سواء كان معنى مجازيا او حقيقيا فيدخل على النكرة ويسماه الفرد بلا زيادة ويقسم الى الاربعة ويرد انه يلزم ان يكون الاسم في الاستغراق والطبيعة مجازا لان الاسم انما وضع للفرد لهما ولا اللام موضوعة لهما والجواب ان تبادر الاستغراق عند عدم العهد يوجب وضعه له فيشترط او ان اللام به وان قيل ان الاستغراق في هذا المقام صح كون الاسم حقيقة ولا يصح في لام الطبيعة لان الاسم قطعا فالاسم مجاز فيهما ولا مجاز في اللام اصلا لان معناها التعريف وهو متحقق في الكل واصلا فليس الا لخصوص المتعلق فظهر ان خصوصيات التعريف مخصوصات المراد بمدخولها والمعين القرينة والظاهر ان الاسماء الجنسية موضوعة للمفهوم الكلي من حيث هو هو صرح به في الاسد والانسان ونحوهما الواضع محكوما بحوريتهما ان وهذا اسد حقيقة ولم يرد به الفرد بل الطبيعة من حيث هي هي والفردية الاشارية بالتنوين وقد يسلخ التنوين الصم عن تلك الدلالة واللام لتعريفها وهو الاصل ثم اللفظ الدال عليها انما يقصد اليها بحسب وانما يقصد اليها ليجعل ذريعة لملاحظة عرض من الافراد ليحكم عليها بالشيء وانما يجعل ذريعة لملاحظة مفرد معين بواسطة اللام وربما الملاحظة جميع الافراد وهذا هو الاستغراق وظهر انه ليس من مدلول اللام وضعا بل انما مدلولها تعريف الطبيعة المستغرقة فالاسم في الكل حقيقة والراجح عند العهد العهد ثم الاستغراق لغلبة الاستعمال فافهم ولنفصل هذا المقام من اخر بان اذا كانت داخلة على الفرد وان دخلت الجمع فالاولى بالاعتبار العهد ان كان والا الاستغراق ولفظ معنى الجمعية حتى لو قال لا اتزوج النساء يحنث بما يتزوج واحدة لان المعنى لا اتزوج امرأة بخلاف ما لو قال لا اتزوج نساء لانها صارت عبارة عن الجنس بسبب اللام علا بحرف اللام والجمعية اذ عند ارادة الجنس يحصل التعريف بحسب الجنس فيكون مدخولها ولا لهذا الجنس فيكون المدخول معينا ممتازا عن سائر الاجناس في الذهن والجنس يجهل ان القصد مع الكل ويكون معنى الجمع مراعى فيه بخلاف ما لو بقي معنى الجمع وقصد تعريف الاستغراق

اذ لا يستعمل المعين والتعريف في جميع الافراد لانها غير معهودة ممتازة بامر يخصه عما عداه وانك

سلم التعريف بناويل الجمع بهذه الدرجة اقل في التعريف من تعريف الجنس وانت لا بد ان علمك

ان معنى الجمع من النكرة المفرد وكلاهما في التعريف الذهني فاللام الداخل عليه يفيد تعهده في الذهن كما

في العهد الذهني في المفرد فكما امكن في المفرد الاقسام الاربعة يمكن ههنا بان يكون الكلام اشارة

الى حصة معينة من الجماعات بتعهد خارجي وان الى حصة مبهمة من حيث انها معهودة ذهنا فتعهد

ذهني وان كانت اشارة الى نفس معنى النكرة والجماعة فتعريف الطبيعة وان اعتبر مع ذلك استغراق

الجماعات فتعريف مع الاستغراق فلانا في الجمعية معنى اللام والاشبه ان الاستعمال وجد صارفا عن الجمعية فجعل

مفاد المفرد والجمع واحدا فالعهد في الجمع اسبق عند العهد والا فالاستغراق لا غير ولعل منشاه انه يكرر الحكم

فان اربعة في الرجال جماعات متضمنة لتلك الاحاد ولا شبهة في ان الحاكم لم يكرر الحكم ثم ان صاحب

المفتاح يقول ان استغراق الجمع استغراق الجماعات ورد بانه مخالف لما عليه الاستعمال واعلم المتمم

انه الاغلب استغراقه استغراق كل وقلما يكون الاستغراق استغراق الجمع والاول بوال في

الاعتبار **اشراق** والنكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى واذا اعيدت

نكرة كانت الثانية غير الاولى والى اصل انه ينظر الى المعاد فان كانت معرفة فهي عين الاولى

لان الظاهر في اللام العهد وهو مستقيم وان كانت منكرة كانت غيرا لانه لو قصد الى الاول

لاعيد معرفة لكن الظاهر في العهد واذ قد صرف عن الظاهر فالظاهر ان مراده غيره قال المصنف

بيان المغايرة ان النكرة يتناول واحدا غير معين فلو انصرف الثانية الى الاول لتعين من وجه فلا يكون

نكرة مطلقة وانت تعلم ما فيه فان النكارة بحسب العهد الذهني ولذلك كان المعرف باللام معرف

الجنس غير منون نكرة مع ان معناهما نفس الحقيقة فالمراد بالمعاد نكرة ورد منكرا لكن في الحقيقة لكن الا

المذكور سابقا وبذلك لا يخرج عن النكارة والقصد انه اذا كان غير الاول لم يبق على النكارة لانه فرد

فلا وجه الانكار في الاستعمال وما ذكر من قبيل فرد واعلم ان ما ذكر انما هو باعتبار الاصل وانما يقع

في الحلف لوان صارفه كما هو شان اكثر القواعد الاصولية وقد يذكر من هذا المقام قوله تعالى فان مع

العسر يسرا ان مع العسر يسرا وروى عن ابن عباس وابن مسعود لن يغلب عسر يسرين ولا يخ عن اشكال

ومعنى الموقوف والمرفوع والله اعلم ان صح وقوعها في مقام التفسير ان التنوين للتكثير او للتعظيم فلا يغلب

يسرين بما طلبك لعلة الكثير والعظيم **اشراق** وما ينتهي اليه الخصوص لو عام الواحد فيما هو فرد لصيغته او

ملحق به كالمرءة والنساء والسلسلة فيما كان صيغة ومعنى او معنى اختلفوا فيما بقي بعد التخصيص بالاكثرين

ٍ وقد روى مرفوعا انه صلى الله عليه وسلم خرج ذات يوم يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين م

الاصوليين انه جمع يزيد على النصف سواء كان العام المخصوص جمعا او مفردا وقال الشيخ ابن الهمام لا يستقيم
الا فيما ينحصر وينضبط ولا يخفى عليك ما فيه فان المستصعب في غير المنحصر تعقل النصف واما تعقل الزيادة فعسير
كما لا يخفى وقيل هو ثلثة وقيل هو الاثنان وقيل واحد وهو المختار عند الحنفية لا لابي مما يصح بقول البزدوي
واشياعه ومتابعيه كالمصنف الواحد فيما هو جنس والثلثة فيما هو جمع لان مرادهم الجمع المنكر صرح به وبارادة
نحو الرجل والعبيد والنساء والطائفة ما بالجنس وهو معظم العام الاستغراقي وفيه الكلام واما المنكر فمن اي
خصوص جنس ولو سلم عمومه لا يقبل حكم المسئلة او لا يقبل التخصيص هكذا في التحرير وههنا مذهب اخر وهو انه
في الاستثناء والبدل الواحد وفي الشرط والصفة اثنان وفي التخصيص بالمنفصل في العام المحصور القليل
لااثنين وفي غيره الزائد على النصف قال الشيخ ابن الهمام انه لا ضابطة له الا ان يراد بعدم الحصر الكثرة
الكثرة عرفا ثم اختلفوا في الاستثناء فالاكثرون الى جواز استثناء الاكثر من النصف وخالف الحنابلة و
القاضي ابو بكر فلم يجوزوا استثناء النصف والاكثر منه وقال بعضهم ان كان المستثنى منه عددا صريحا فكالحنابلة
والقاضي والا فكالاكثرين وحاصل مختار الحنفية ان العام مطلقا يصح ان يخصص الى الواحد واما الجمع
المنكر فيجوز اطلاقه على سبيل الحقيقة على الثلثة ولا يجوز على ما دونه اما الاول فلظهور ان العام مجاز في الاول
البعض والاول البعض منه عند وجود القرائن ولعله لا ارتياب فيه واما التفصيل المذكور فهو تحكم اذ ليس اثنين
صح اكرم الناس العلماء وان كانوا علماء وليس في الوجود الا عالم واحد والنص قال بعض [illegible] قال لهم الناس
ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم ابن مسعود باتفاق المفسرين هذا هو المشهور وقال بعض شراح المنهاج
قال ان في الرسالة ان القائل هم الاربعة الذين تخلفوا عن احدهم او رده بجواز ان تكون اللام للعهد
واجاب الشيخ ابن الهمام بان الناس المعهود بواحد مثل العام له فاذ قد جاز ان يراد به معهود الواحد جاز في
وهو غير معهود وذلك لان كلا منهما مثل على الكثرة ولعله ظاهر ولا يتاتى الجدال المجال وقال مولانا لو قال
قبلت كل من في المدينة وقد قبل واحد عد لاغيا قلنا ان ذكر دليل الخصوص معناه والكلام فيه وان اريد
انحطاط الكلام عن درجة البلاغة فلا كلام فيه وانما الكلام في الصحة لغة مع انه انعم لم كيف لو كان المقول
فيهم امر بهم لا يعد لاغيا من حيث البلاغة ايضا ومن زعم ان اولى الثلثة او الاثنان زعم ان ادنى الجمع
ذلك على الاختلاف وهو ليس بشيء فان الكلام في العام وبالتخصيص قد خرج عن مقتضاه فالكل سواء وانما
الاولى بحسب الوضع في المنكر ولا كلام فيه ولذلك جوزنا اطلاق الجمع على الواحد مجازا واما الاستثناء فانه
يجوز ان يكون اقل من النصف لما قال تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك والمتبع اكثر
وهو ظاهر فان فرق الكفر اكثر والنص قال جل وعلا وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين يؤيده قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم

وسلم ان حصة الجنة من كل الف واحد والباقي حصة النار وقال صاحب التيسير صحيح وايضا قال رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم كلكم جائع الا من اطعمته رواه مسلم وعلى ما في التيسير والمعظم اكثر الاحاد ان يجوز ان المعنى والله
اطعمه الغذاء الاخروي والمراد سببه وهو الهداية الى الطريق الحق فان المحروم عنهما خوارج الفقهاء اجمع
فقهاء الامصار على لزوم الدراهم في عشرة الا تسعة ثم اعلم ان الحنفية جوزوا الاستثناء الى ان لا
شيء اذا كان المستثنى منه والمستثنى متغايران مفهوما وغير متلازمين لزوما نحو عبيدي احرار الا
زيدا وعمرا وبكرا اذا لم يكن سواهم فيكون الاستثناء مستغرقا وهو باطل عند الجمهور فان قلت ان الاستثناء
هو الاخراج وهو باطل قلت الاخراج العقلي صحيح وهو الاشبه واعلم ان المخصص عندهم هو المستقل المسند
فيه وانما شبع للتحييط التلفظ باطراف الكلام واما الثاني فالتفصيل فيه ان لا خلاف في صحة اطلاق ضمير الجمع
نحو فعلنا على ما دون الثلثة وانما الخلاف في صيغ الجموع وضمير الغائب والمخاطب فالاكثر ان اقله ثلثة
في الوضع وفي الواحد والاثنين مجاز وهو المختار وقيل اقله الاثنان مجاز في الاثنين وقيل حقيقة في الثلثة
ولا يطلق على الاثنين والواحد لا حقيقة ولا مجازا وتوقف البعض ولنا ما اشار اليه بقوله اما دلالة الجمع
باجماع اهل اللغة وتفصيله انهم اجمعوا على ان الكلام ثلثة مفرد ومثنى وجمع وللمثنى صيغة واحدة ولو كان
المثنى في حكم الجمع لصح الاختصاص والخصم معه ممنوع اذ يجوز ان يكون مساعدا على ان الجمع وغيره بخلاف المثنى فانه لا
عدم الارتجاح اي هذا التفصيل وايضا لنا التبادر عند الاطلاق واستدل الخصم بقوله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب هذا مشهور والذي رواه اهل الحديث كمالك
وابو داود والترمذي الراكب شيطان والراكبان شيطانان والثلاثة ركب ولا دليل فيه فان الجمع بعينه
المثنى عند الخصم نحو الراكبان تخصيص الاثنين بذلك فعل صلى الله عليه وعلى آله وسلم والمعنى ان الجماعة
فيها عدد كثير من الراكب فلا خوف فيهلك السفر والاشبه ان يستدل بما اخرج البيهقي وابن حزم والحاكم
وصححه الصحيح لكلام البشر ان ابن عباس رضي الله تعالى عنهما احتج على عثمان بن عفان رضي الله عنه فقال ان الاخوين
لا يردان الام عن الثلث فان الله سبحانه يقول فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة
في لسان قومك فقال عثمان لا استطيع رد امر توارث عليه الناس وكان قبلي ومضى في الامصار وجه
الاول قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما والثاني تمسك عثمان بالاجماع وتسليمها قاله رحمه الله تعالى ثم فيه
اشارة الى ان الجمع يجوز اطلاقه على الاثنين فان الاجماع لا يمكن ان يكون مخالفا للنص وقد نص الله تعالى
على ان حط الام الى السدس يكون بالاخوة مجازا عما فوق الواحد وقال الخصوم اولا بما صححه الحاكم ان زيد
بن ثابت كان يحجب الام عن الثلث بالاخوين فقيل له يا ابا سعيد فان الله عز وجل يقول فان كان له

وهو موقوف الاسناد الى اسحق والقاضي ابي بكر الباقلاني وقيل حقيقة في الثلثة

الاختصاص

اخوة فلامه السدس وانت تحجبها بالاخوين فقال ان العرب تسمي الاخوين اخوة وهو يحتمل المسعود التجوز بخلاف

قول ابن عباس فان قوله بلسان قومك ما في عنه على ان سلب التجوز تعبيد محض فانه جائز بلا خلاف ولا غيره

مخالف ومنها ان قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم اثنان وما فوقهما جماعة رواه ابن ماجه واجاب على المهم

فقال وقوله عليه السلام وعلى اله الاثنان وما فوقهما جماعة محمول على المواريث والوصايا او على سنية تقدم

الامام في الجماعة او محمول على السفر لكنه من قبيل واما الحمل على الميراث فلما عرفت ان الاثنين والجماعة سيان

في الحجب ولما قالوا انهما سيان في الاستحقاق فالمعنى ان الاثنين وما فوقهما في الاستحقاق والحجب سواء

واما الحمل على الوصية فلا يظهر له وجه الا انهم قالوا انها ابتني على الارث فيها خلافه كالارث وهذا

لا يدل على ان يكون الاثنان مصداق الجمع اي مصداق الاثنين وهو ظ واما الحمل على سنية التقدم في

الجماعة فلما روي عن جابر قال قام رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم ليصلي فجئت حتى قمت عن يساره فاخذ

بيدي فادارني حتى اقامني عن يمينه ثم جاء جبار بن صخر فقام عن يسار رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم فاخذ

بيدينا فدفعنا حتى اقامنا خلفه رواه مسلم والاوضح في الجواب ان النزاع انما هو في صيغ الجمع لا في

الجمع وان قيل ان كل جماعة فهو مصداق الجمع فمنعه وبالثاني ان قوله جل وعلا وكنا لحكمهم شاهدين

المرجع اثنان وهما داود وسليمان عليهما وعلى نبينا واله السلام والصلوة لقوله جل وعلا من قبل داود

وسليمان اذ يحكمان في الحرث والجواب انه لا نزاع في الاطلاق مجازا واذ قد دل الدليل القطعي على

ان الاقل الثلثة لا بد من الارتكاب على التجوز وهذا الجواب تنزلي والتحقيق ان مرجع الضمير الحاكم و

المحكوم عليه ورد عليه بان المصدر انما يضاف الى الفاعل والمفعول ولا يضاف اليهما معا والجواب

عنه ان اضافته ليست اضافته الى المعمول حتى تفيد كون واحد حاكما واخر محكوما حتى يكون الاضافة

الى المعمول الفاعل والمفعول بل اضافته اليهم باعتبار الملابسة بالمعنى والله اعلم كما ثبت بهذين الحكم

ملتبس بهم فافهم والقدر اكثر في المطولات وفيما ذكر ههنا كفاية وربما تشكل في بعض موضع الخلاف فان الكل

مطلق الجمع فلا يصح لان جمع الكثرة اقله عشرة وامكان الجمع القلة فلا لان عد كلامهم فانهم مثلوا

بحور رجال ومسلمين ولا يتم الا اذا كان التفاوت في حد الكثرة لا في العلة ولم يكونا متفاوتين

اصلا وهو الاشبه لكنه مخالف لما عليه الجمهور من النحاة **مصباح** واما المشترك فيما يتناول

افرادا محتملة الحدود على سبيل البدل كالقرء للطهر والحيض والمراد بالافراد المعنيات وبالاحتمال

الحدود عدم اشتراكها في معنى اي يكون التناول بهذا الاعتبار وبهذا القدر تم التعريف وقوله

على سبيل البدل وقع قيدا اشارة الى رد قول من زعم عمومه وان اريد بالافراد ما هو الظاهر فقوله

بوجه انه لا شبهة في ان معاني المشترك افراد لمفهوم ما واقله الشيء واريد بالاختلاف في الحدود
للاختلاف في المفهوم كما اندرج العام وخرج بقوله على سبيل البدل وهو مع بعده جدا لا يخرج المطلق
ولعدم النقض بنحو اسماء الاشارة فلا بد من ان يراد بالاوضاع متعدده والاوضح ما وضع لمتعدد بالاوضاع
وقال الشيخ ابن همام الاظهر في التقسيم ان يقسم اولا الى الخاص والعام الموضوع للاستغراق ولغيره
ويقسم الى الاشتراك والمفرد الموضوع بالاوضاع لمتعدد والموضوع لواحد بوضع واحد وقد اختلف فيه
فقيل ان المشترك ممتنع وقيل بالجواز لكنه غير واقع وقيل غير واقع في القران والحديث والمختار انه واقع
في الكل وفي المنتخب فان لفظ القرء لاستعماله في احدهما مرادا بلا قرينة وهو دليل الوضع لكل ابتداء وايضا

اشارة الى الدليل

نعم اهل يقولون ان القرء للحيض وفي الطهر مجاز الكلام من بعض عبارات مجاز الحاكم
بعض عبارات البزدوي ولكنه مشترك حتى يراد بلا قرينة وهو محل دلالة لان مثل هذا الاحتمال بادر
بالنظر الى الحقيقة فاطراد الاحتمال لكونه موضوعا لكل وهو في القران قال جل وعلا والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء وكذلك في الحديث قال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم دعي الصلوه
ايام اقرائك اورده الشيخ ابن همام ولعل اكثر في هذا المقام وفيما ذكر كفاية وحكمه التوقف
ليتبين المراد بالترجيح لبعض وجوهه ليعمل به ولا عموم له لكن الفصل بهذه المسئلة مترتب على ان المشترك
لا يطلق على الاكثر من معنى واحد وهو مختلف فيه ومحل الخلاف الاطلاق على كل استقلالا
حتى يتعدد قصدا بارادته واما الاستعمال في المجموع فليس مما نحن فيه فقال ان فيه فقيل يجوز الاستعمال
في كل بل هو الظاهر والجمهور على انه لا يجوز لا حقيقة ولا مجازا فقيل ان عدم الجواز عند فخر
الامام حجة الاسلام انما الامتناع بحسب اللغة وقال الامدي يصح مجازا وقيل يصح في النفي
على سبيل الحقيقة دون الاثبات اصلا واليه ميل الهداية واما الجمع فكالمفرد عند الاكثر ممن اجاز في المفرد
اجاز في الجمع ومن انكر انكر وعلى هذا قس واجاز بعضهم مع المنع في المفرد لنا ان المتبادر واحد
ارادة ولذلك الذهن يطلب المعين وهو يدل على انه شرط استعماله لغة ومن يجادل بالانكار عليه
ان ينصف من نفسه بالولوج في المحاورات وقد يستدل بانه لو صح لزم ان يتوجه الذهن الى بعض قصدا
وهو بط بديهة وفيه صدقه لا يجوز ان يتخلل زمان يسير جدا فان قلت يلزم الترجيح من غير مرجح
قلنا ممنوع فان المرجح الالف باحدهما سندا او كونه مقصودا بالذات وغير ذلك ولعلك تدرى
انه لا يجوز ايضا بطريق المجاز لان المتنازع الاطلاق في كل وهو موضوع له فلو استعمل فيهما كان حقيقة فيهما
وهو ط ودرب بعضهم ايضا انه لو استعمل كان خطاء فلا يكون حقيقة ولا مجازا فلا حاجة الى الاستدلال

بانه لابد للمجاز من العلاقة ولا يتصور فيما نحن فيه الا الجزئية والكلية وهي ليست معتبرة مطلقا بل مع
يكون التركيب حقيقيا وان يكون الكل مستعملا عند انتفاء الجزء في العرف على انه لا جزئية ولا كلية
فان الاستعمال في كل لا في المجموع والفهم لا يبقى المشترك بين من بينهما التضاد فكذلك وقد ذكر
في المطولات فمن شاء فليرجع الى كتبنا الفوائد العظمى شرح التبيين وقد اورد المص وجوها من
المجمل لا يسمن ولا يغني من جوع الا ان ما دل بعض منها الى ما ذكرنا واذا وعيت ما ذكرنا فاعلم انه
ان لم يشتهر بعض المعاني نحو العين صفراء مثلا فهو مشترك وان استقام الاكثر من معنى واحد فالمشترك
مجمل لانه لا عموم له فالمراد واحد فلا بد من التوقف الى ان يظهر الترجيح بواحد ومعنى كلامه ان ليس التوقف
التوقف الذي في المجمل والمتشابه بل هو مشروط بالتأمل للترجيح هذا العمل وذلك لان المشترك مما يمكن
ان ينال بالرأي ما هو المراد بالتأمل في السباق والسياق وحال المتكلم وغير ذلك وقال المص المجمل
الادراك بالتأمل في اللفظ كما قلنا في القرء فانه ينبئ عن الجمع بدليل القرآن وهو الحيض لاجتماع الدم
فيه او عن الانتقال والجمع والانتقال في الدم لا في الطهر وهو ضعيف فان اصل الاشتقاق لا يعتد
لترجيح المراد ثم قال وهذا بخلاف المجمل فانه لا يدرك المراد به الا ببيان من المجمل لمعنى ابدي شرعي
على المعنى اللغوي كالربوا فانه الفضل وهو ليس حراما فالمراد فضل مخصوص وهو لا يعلم الا بالشرع وهذا
يدل على ان المجمل مقابل للمشترك ويرد عليه ان المجمل ليس الا ما لا يفهم المراد الا ببيان من المجمل والمشترك
كذلك ويدل عليه ما سمي منه ما اشتبه المراد لازدحام المعاني والجواب ان المشترك اطلاقه الا مع قرينة
مرجحة فلا احتياج الى بيان من المطلق ولا يكون المشترك منه اصلا والمراد بازدحام المعاني ازدحام
المعاني في المراده واما قيد الشرعية فلان الكلام في الشرعيات على انه لا مشاحة في الاصطلاح و
فيه ضعف فتامل ثم ان صح اطلاقه بلا قرينة بناء على انه ليس وقت الحاجة وقت الاطلاق بل هي
في الحال ومن ههنا انه يجوز تأخير البيان الى وقت الحاجة او بناء على ما قلنا في المتشابه بل يدخل في
المجمل او نقول ان القرينة ربما يكون خفية لم يدركها المخاطب ثم انقضى الوقت فلم يفطن الا
بعد تامل المراد الا بالبيان ووضع المراد بقوله وهذا بخلاف المجمل ان يعلم المشترك بما هو هو مما يوقف
الى تامل الترجيح وان كان غير ما لم يعارض ذكره وهذا بخلاف المجمل سواء كان هو المشترك او غيره فتامل
وههنا فرع ذكره في الشرح بحث واما المأول فما رجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي اورد عليه
ان المأول قد يكون غير مشترك والفهم ان المأول قد يكون مرجح المراد بخبر الواحد والفهم انه ليس في
اقسام النظم بحسب الوضع والجواب ان المراد المأول من المشترك فالحاصل ان مقصود الوضع بالنظر اليه

اف المجمل

بحث المأول

لمرك

يسمى مشتركا وباعتبار الترجيح مؤولا والمأول من غيره داخل في الاقسام الاخر كالمشكل المؤول اذ لو لم يكن

وقع وفاق والمراد المترجح ببعض الوجوه ولا يخفى عليك ما فيه من كلفة والجواب عن الثاني ان

المراد بقوله بالراي الظن سواء حصل بخبر الواحد او غيره وعن الثالث قال المص انه ما ظهر المراد

بالراي ثبت الحكم بنفس الصيغة كانه كان في الاول بهذا المعنى وهذا واف ان قصد المورد

انه لا يصح ان يعد من اقسام النظم واللائح من كلام المص انه اعتذار عنه وان قصد ان هذه الاقسام

بقسم باعتبار الصيغة واللغة ولا شبهة في ان التاويل ليس من جهة الصيغة واللغة وبالجملة ادخاله

في سلك المشترك دون الاقسام الاخر الآتية لا يخلو عن شيء وحكمه وجوب العمل على احتمال الغلط

قال المص لانه ثابت بالراي وذلك لا ينفك عن احتمال الغلط وهذا يفصح عن ان التاويل انما

هو بالراي لا بدليل ظني مطلقا والا فالتاويل بخبر الواحد ليس فيه احتمال الغلط فان التزم فمطالب بالفرق

بين العمل بخبر الواحد الظاهر وهذا المؤول ثم اعلم انه ينبغي ح ان يراد بالراي الدليل فيه دلالة ظنية

الا فالتاويل بخبر الواحد بعض احد الجانبين مثل بان المجمل بخبر الواحد وهو لا يورث الظنية عندهم وقد يقال انما

زيد لفظ الغلط ليكون قرينة على ان المراد بالاحتمال الاحتمال عند المجتهد لا الاحتمال بالنظر الى [illegible]

ذلك الاحتمال لا ينافي القطعية عند المجتهد على راي المعتزلة لان كل مجتهد فهو قطعي عند المجتهد على طورهم فلا احتمال للغلط

فلو القي لفظ الاحتمال لم يحصل الاحتراز عن الاعتزال ولا يخفى انه ليس من الواجب الاحتراز

عن الاعتزال وقد حقق عندنا ان المجتهد يخطي مرة ويصيب اخرى وهذه مسئلة مقصودة من الفن فلا احتياج

شديد الى الاحتراز عنه بل الظاهر انه احتراز عن العام المخصوص وخبر الواحد فان وجوب العمل بهما

وان كان على احتمال خلافه لما عرفت في بيان ظنية ذلك العام وما قيل في ظنية خبر الواحد لكن ليس احتمال الشك

لكنه ليس فيه احتمال غلط الراي وقد فهم اصحابنا اما الظاهر فاسم لكلام ظهر المراد للسامع بصيغته

في الاصول يعم الكلام النحوي وهو المركب من جزئين فصاعدا وامثلتهم تدل على ان المراد النحوي و

فالعام والخاص ظاهر خارج بلا شبهة وان حمل على المصطلح بل على اللغة ففي الامثلة تكلف وهو الاظهر فان

التقسيم ح لا يكون على نمط واحد لا فراق بين الاقسام بحسب الاعتبار وانما فهم من التعريف باعتبار المعنى

انه كان لفظيا فظاهر وان كان حقيقيا فدفع الدور بان المأخوذ في التعريف على معنى اللغة ثم هو

شامل للمجاز ان كانت القرينة ظاهرة وكذا المشترك مع قرينة تعين بعض المعاني المراد نحو حضت عين زيد

وقيد الشيخ ابن الهمام بالوضع فلا يشمل المجاز والاوجه ما ذكره المص لان الاحكام المرتبة على هذه

الاصطلاحات انما مبناها على الظهور القليل والكثير وهو المجاز والحقيقة سواء فيه والمقصود في

بحث الظاهر

الاصطلاح ترتيب الاحكام وان عمم الوضع بحيث تشمل وضع المجاز كان تقسيما معنويا لان عد
الظاهر ما ظهر معناه الوضعي بمجرده والظاهر عند الشافعية ما له دلالة ظنية عن وضع او عرف وحكمه وجوب
العمل بالذي ظهر منه اي يجب على المجتهد اثبات الظاهر ويحرم عليه الصرف عنه بالرأي الا بدليل قوي
وهو ظاهر وهل يجب عليه التوقف في العمل حتى يطلب المعارض ام لا فمقتضى قول الشيخ ابن همام انه يجب
قال نقل الاجماع على منع العمل بالعام قبل البحث عن المخصص ومثله كل دليل يمكن معارضته لانه لا يتم
دليلا الا بشرط عدمه فيلزم الاطلاع على الشرط في الحكم بالمشروط وهو الاظهر وقد مر قبل ان
الاجماع قد انكر وقيل ان الظاهر من العبارات انه لا يجب وقيل يجب وعلى كل تقدير لا يجوز للمجتهد
العمل بغير المحكمات لاحتمال التاويل والتخصيص وهذا ان لم يمكن الاجتهاد منتجا بما تراه الاكثر وفيه خفاء
وستصحح ان شاء الله تعالى في موضعه وان تحرى فالامر ظاهر ثم هذا الاختلاف ينبغي ان يكون فيما بعد
من زمن رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم اما في زمنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم فينبغي ان لا يختلف
في وجوب العمل بالظاهر بما اوحي اليه صلى الله عليه وعلى اله وسلم قد صرح به بعض مشايخنا وكلام الامام البزدوي
الضم يدل عليه في ذلك لكثرة الادلة المعارضة الموهمة الان لا في ذلك الزمن واما النص فما ازداد
وضوحا على الظاهر لمعنى في المتكلم لا في نفس الصيغة المشهور ان زيادة الوضوح في النص هو كونه مسوقا له
الكلام وهو الذي يدل عليه كلام المصنف كذا الكلام بالسوق لمقصود يظهر المراد ... لا
للصيغة فالنص ما يكون المعنى المخصص المراد منه ظاهرا سوقا له الكلام واليه يشير كلام الشيخ ابن همام
فالمعنى النص ما ازداد وضوحا على معناه الظاهر لمعنى في المتكلم وهو السوق له وقال صاحب التحقيق ليس
ازدياد الوضوح بمجرد السوق اذ ليس من قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم مسوقا للاطلاق في النكاح وبين
قوله جل وعلا فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع مع كونه غير مسوق له فرق في فهم المعنى
للسامع وان كان سيق لاحدهما دون الاخر يظهر عند التامل عند التعارض بل الازدياد بان يفهم منه معنى
لم يفهم من الظاهر بقرينة لطيفة تنضم اليه وسياق يدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق واعلم انه
لا يرد على ما ذكرنا وان ما ذكره لا يجري في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فانه نص في التفرقة لانه
لا نعلم ذلك بقرينة لطيفة والامر هين وقيل ان النص ما ازداد معنى الظاهر بدليل قرينة على ذلك المعنى
نسبة النص الى الظاهر نسبة المركب الى المفرد وحكمه وجوب العمل بما وضح على تاويل هو في حيز المجاز والتاويل
هو الصرف عن الظاهر وكونه في حيز المجاز احتياجه الى القرينة والتاويل اعم من التجوز اشتراك واما
المفسر فما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التاويل والتخصيص كذا في بعض النسخ

صحه

النسخ فالمراد بالتأويل سوى التخصيص واما النصوص المشهورة الواردة في نسخ الملة من الاكفاء بالتأويل فوا

احتمال — وحكمه وجوب العمل به على احتمال النسخ فقط **اشراق** واما المحكم فما احكم المراد به عن النسخ والتبديل على

طريق العطف والتفسيري وحكمه وجوب العمل به كالظاهر في الاحلال والتحريم نص في التفرقة بين عدم

احتمال شيء من التأويل والنسخ كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الاحلال والتحريم نص في التفرقة

نوع عن رد القول الفسقة ان البيع مثل الربوا وفسجد الملائكة كلهم اجمعون مفسر بالنظر الى لحوق التاكيد فانه

ذهب احتمال التخصيص لانه قد استثنى عنه ابليس فكيف حكم انه لا يقبل التخصيص فان قلت ان الاستثناء تكلم بالباقي ليس بتخصيص

لا ينفعك فانه من قبل التخصيص فانه عندنا فظ الكلام منفصل من الظاهر ان مدار التفسير على عدم قبوله — قلت نعم لكن لا ينفعك فانه

التأويل وقد تقرر عند الجماهير ان قوله تعالى على عشر الاية مجاز عن سبعة والاستثناء قرينة عليه وهو نحو من التأويل

فمراد المفسر بالتمسك تلك الكريمة التأكيد بعد الاستثناء فانه ظاهر جدا ان مثل هذا المؤكد على ظاهره الذي

هو الباقي بعد الثنيا ان الله بكل شيء عليم محكم فان انتساخ الخبر غير معقول على ان انسلاخ صفة العلم في

المحال وهذا ظاهر في ان مدار الاحكام على عدم قبول الانتساخ وقد يقال ان الاحكام مداره على عدم قبوله لقرينة

لقطعيه في المحكم كالتأبيد مثلا على ما هو المذهب واما ما يمنع انتساخه بخصوص المادة فليس بمحكم اصطلاحا وهو

ويدل عليه جعل فسجد الملائكة من المفسر مع انه غير قابل للانتساخ لكونه خبرا واعلم ان المعتبر

الآف — في الاحكام عدم قبوله في زمن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم والا فالكل محكم لان الناسخ ليس الا الوحي

وقد انقطع باكمال الدين بانتقاله عليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم واعلم ايضا ان هذه الاقسام متباينة عند

المتأخرين فالظاهر ظاهر المراد الذي لم يسق له الكلام والنص ظاهر المراد المسوق له الكلام مع احتمال

التأويل وذلك الا بدليل سمعي والمفسر ذلك مع عدم احتماله وقبوله النسخ ويوافقهم لما بين بدليل قطعي

مما فيه الخفاء من الاقسام الثانية بالنظر الى الخفاء وان شئت فطبق قوله المؤول والكل عنه فسجد الملائكة

من المفسر لان احتمال التجوز في السجدة قائم فانه يجوز ان يراد بها التعظيم والجواب ان المقصود التمثيل

انه مفسر في العموم والمحكم ذلك مع عدم قبوله الانتساخ في زمنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولا مصادفة

في الاحتياج بالقياس الى مفهومين فقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع في ظاهر

في الحل ونص في قصر النكاح على العدد وهو انما يتم اذا قيل بمفهوم العدد والا ان يوفق له بدل على القصر

عليه وعلى هذا فتمثيل المفسر بقوله جل وعلا فسجد الملائكة غير صحيح وانما يصح في حكم شرعي والمتقدمون

على انها متداخلة فالظاهر ظاهر المراد سيق له او لم يسق وعلى هذا فقس وذلك فيه اصطلاح آخر في هذه

الاقسام **اشراق** ويظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى اي يكون الظاهر متروكا

في النص وعلى هذا فسر هذا الظاهر عند المتأخرين واما عند المتقدمين فالمراد ان الاولى في التجلي على الا
متروك به فالظاهر الذي ليس بنص متروك به وعلى هذا فسر وعلى هذا القياس يريد من قال ان
النص ما ازداد وضوحا بالسوق ولطيفه اولا خفاء والمعنى ان المقصود الاصلي منه المفيد
فان المسوق له دلالته من غير احتياج في ذلك الى القرينة من الظاهر ولا شبهة انه ليس ما دلاله من النص فالمراد
الظاهر الذي لم يسق ومثال المصنف تعارض النص مع الظاهر بقوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين وقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا فان الاول نص في مدة الرضاع والثاني ظاهر
لانها سيقت لبيان منة الوالدة على الولد بدليل السابق قال جل وعلا ووصينا الانسان بوالديه احسانا
حملته امه كرها ووضعته كرها فقدمت الاولى وهو الذي يراه ابو يوسف ومحمد والاشبه انه لا تعارض فان
مدلول الثانية يحتمل وجهين الاول ان تكون مدة الحمل ثلاثون شهرا وكذا مدة الفصال وح تعارض
نص الرضاع والثاني ان مدة كليهما مجموع ثلاثون فيوزع الثلاثون عليهما فيكون محملا فلا تعارض وهذا
هو الظاهر بما رواه ابو حنيفة رحمه الله تعالى في مسنده جاء ابا موسى الاشعري رجل ان امرأته ولدت
ولدا ثم مات وكان بذلك يكثر اللبن في الثدي لا اقدام من تحكه بالتمر فكانت ما وصى اليه فكلت
امص الثدي فدر اللبن فدخل الجوف فهل يقف على الحل الذي كان او حرمت فافتى بالحرمة ثم
ذهب الى ابن مسعود فقص القصة فافتى ببقاء الحل على ما كان فلقي مع ابا موسى فقال ان الله تعالى
قال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ثم قال وفصاله في عامين فبقي مدة الحمل ستة اشهر فقال ابو موسى
لا تسألوني ما دام هذا الحبر فيكم وروى الشيخ ابن همام ان رجلا تزوج امرأة فولدت لستة اشهر فهم
عثمان برجمها فقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اما انها لو خاصمتكم بكتاب الله تعالى لخصمتكم قال الله
وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال وفصاله في عامين فلم يبق للحمل الا ستة اشهر فدرا عنها عثمان رضي الله
عنه عنها فعثمان رضي الله تعالى عنه الحد ووافقه ولم يخالفه احد فكان اجماعا على انه المحمل وهذا العبد عبد الله
المعتصم بحبل المتين محمد نظام الدين يقول انه مذكور في بعض كتب الحديث بواسطة من الصحاح انه ثبت
ان امير المؤمنين عليا رضي الله تعالى عنه احتج على عثمان بذلك فامر برد الحد فوجدها مرجومة
ولكن لم يتيسر المراجعة والله اعلم والنص ان من القواعد الاصولية ان المعطوف بالواو يعطى الآن
بعين ما يتعلق به المعطوف عليه ولذلك يجب درهم في الاقرار لزيد وعمرو علي درهم فيستصحب ان الله تعالى
والنص لو كان المعنى على ما زعموا لكون مدة الحمل ثلاثين شهرا وهو خلاف المذهب فان قيل انه قد قام المعارض
نفيهما وهو قول عائشة رضي الله تعالى عنها ما تزيد المرأة في الحمل على سنتين قدر ما يتحول ظل عمود المغزل رواه الدار قطني

اف اعرابا

صمتكم

اصح

الدارقطني والبيهقي ومثله لا يعرف إلا بالسماع قلت إنه يحتمل أن يكون حكمها لما رأت في العادة المستمرة
فوقتها اختيارا منها في العادة وح لا يعارض ذلك النص مع أنه خبر الواحد ولئن سلم فالنص يحتمل النسخ أو
تأويل والأول صحيح فإن هذا الحكم خبر عن الواقع وذلك لا يتصور إلا بأن يحمل على أن يكون على أن أكثره
وعشرة بالنسبة إلى الحامل وعلى حقيقته بالنسبة إلى الفصل ولا يخفى ما فيه لما مر في بحث الحقيقة والمجاز
أن التدلي فالحق أن النصين متوافقان بعد تحقق البيان فلا تعارض تنوير حتى قلت إذا تزوج امرأة
إلى شهر أنه متعة لا نكاح لأن التزوج نص في النكاح وكان محتملا لأن يراد منه المتعة مجازا وقوله إلى
شهر مفسر في المتعة ليس فيه احتمال النكاح أو هو لا يحتمل الوقت فإذا اجتمعا رجحنا المفسر وحملت النص عليه كذا
قالوه ولا يشتبه عليك أن التزوج حقيقة ليست إلا الإيجاب والقبول لكون المرأة زوجة سواء كانت مؤبدة
أو مطلقة غاية الأمر أن المؤقت باطل عندنا ومقتضى التزوج المطلق التأبيد وإلى لحوق الفسخ فيكون
إلى شهر بيانا مغيرا غير مستقل فحكمه مثل الشرط والاستثناء فلا تعارض فلا تقديم فقوله يوجب أن إلى
شهر نص في النكاح المؤقت مثلا مثل الكراهية عند المسكوت فلا بد أن يراد بالمتعة النكاح الكائن بالتوقيت لمعنى لو
أنه متعة نكاح فاسد كالمتعة أو نكاح موقت والتعارض صوري فإنه لو لم يكن إلى شهر كان بانا غير مفسخ إلا
بالفسخ وبحدوده إلى شهر لنقضي بحدوده إلى انقضائه فهما متنافيان صورة ومعنى الترجيح اعتباره بحيث غلب على
التزوج تغيره عن مقتضاه وكونه مقصودا لا يقتضي المفسرية فإن الأقسام غير متناهية على ما هو طور العلماء وكلام
المص على طورهم وفيه شيء من البعد أصلح سواء ما الخفي ثم خفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب
الأقسام الأربعة المتقدمة في الظهور يقابلها أربعة أخر فالخفي يقابل الظاهر وعلى هذا قس ثم إن هذه الأقسام
متفاوتة في الخفاء فما هو أقل خفاء جعل مقابلا لما هو أقل ظهورا فالتقابل بالذات بين الظهور والخفاء
وتقابل الأقسام من قبيل تقابل طرفي المتقابلين مرتبة كتقابل السواد الضعيف للبياض الضعيف مثلا
في الضعف ومن قال أن يكون الخفي مقابل الظاهر والأصح الحقيقة أن الظهور يقابل الخفاء فكلامه
غير صحيح أو مؤول إلى ما ذكرنا فالخفي الخفي المراد لعارض ينال بالتأمل والتأويل وذلك العارض بالاستقراء
لا يكون إلا غير الصيغة فلذلك قال غير الصيغة أو لأن المعنى ما يكون خفاؤه بغير الوضع ينال بالتأمل وحكمه
النظر فيه ليعلم أن اختفاءه لمزية أو نقصان فيظهر المراد كآية السرقة في حق الطرار والنباش وهذا يدل
على أن الاختفاء في المعنى الخفي إنما الاختفاء لمزية ولنقصان والأفاضل أن يقول ليعلم أن اختفاءه
لماذا وبه يندفع كلام الشيخ ابن همام وح تحقق الحصر في الأقسام الأربعة ويندفع بأن ذلك وقع على
سبيل التمثيل أو يقال اتفق بالاستقراء على أن ذلك الخفاء لا يكون إلا لمزية أو نقصان وهو لا يخلو عن تكلف

بلغ

فتدبر فان قالوا ان هذه الاية ظاهرة في كل سارق لم يعرف باسم اخر غير السارق حقيقة وفي الطرار
والنباش لاختصاصهما باسم اخر يعرفان به وتغاير الاسامي يدل على تغاير المسميات لانها
وضعت دلالات على المسميات فالاصل ان كل اسم له مسمى على حدة فاشتبه الامر ان اختصاصهما
باسم لمزية في معنى السرقة او نقص فتاملنا فوجدنا الاختصاص في الطرار لمزية فقلنا انه داخل في
اية السرقة وفي النباش بنقص فقلنا انه غير داخل وفيه دغدغة فان حقيقة السرقة شاملة لهما او
لاحدهما او ليست شاملة لواحد منهما وعلى الاول فلا خفاء في حقهما اصلا والاختصاص باسم اخر لا يخرج
الى الخفاء كيف ان الجنس يعم انواعا مختصة باسامي وهو لا يخرج الى الخفاء على الجنس في حقها وهو محل
تامل والثاني يلزم ان يقطع النباش لعموم الاية ولا يخرج بالرأي الذي ذكره من ان الخلل في الاعتبار
لهوان في محله لان النبش تحت التراب وحاصله وهو الكفن لا ترغب فيه الطبائع السليمة والسرقة
ينبي عن عبرة لانها قطيعة من الحرز فلا يعطى له حكم السارق لا سيما الحكم الذي يندرئ بالشبهة لانه اولى
بالرأي وايضا دراه الحد بالشبهة انما هو فيما اشتبه به الحد وههنا قد وجد وعلى الثاني فلا خفاء في ذلك
الواحد الذي لا شبهة وعلى الثالث يرد مثله وبالاصلح الا وجه ان يقال انهم جوزوا حكم السرقة على الطرار
بدلالة النص واذا لم يجد الجامع في النبش لم يعدوه اليه فح فلا وجه للخفاء فان المراد بالسرقة واضح
وانما الاشتباه في امر اخر هو ان الطرار والنباش جعل حكمهما حكم السارق وهو في نفسه امر اخر لكنه
الاختصاص باسم لا يورث الخفاء في السرقة فيمنع كون الاختصاص سببا للخفاء لان اختصاص افراد الجنس باسم
لا يوجب خفاءه فيها والجواب بان الاختصاص نوعان اختصاص لسبب المغايرة واختصاص لسبب النوعية
الاول يوجب ان لا يكون حكم ما اختص باسم حكم المنصوص والثاني لا يوجبه فالاختصاص يوجب الخفاء لتعلم
انه من اي القسمين عرف كما لا يخفى والجواب الجدلي ان حقيقة السرقة شاملة لهما في الواقع لكن الاختصاص
بالاسم قد يورث الشبهة في الشمول فانهما انما يعرفان باسمهما ولم يوصفا المعرض بالسرقة فيوهم ان
السرقة لا توجد فيهما فتامل فظهر ان الاختصاص لمزية في حقيقة السرقة او نقص فيها ولذلك لم يعتبر به لعدم
اشتماله بالمزية والنقص فقطع الطرار دون النباش والعام قد خص منه البعض وهو السارق من مال
ملاد وسارق الناقص من النصاب والسارق عن الابوين والجواب المطابق على ما عرفتهم ما قال
الشيخ ابن همام وحقيقته لفظ موضوع لمفهوم عرض فيما هو فيه ما دل الرأي من ارادة والاختصاص
بالاسم يخرجهما عنه فتاملنا وحصنا ذلك المفهوم فوجدنا ان اختصاصهما باسم لمزية ونقص فيما هو المقصود
من السرقة فالحق الكامل بدلالة النص دون الناقص لان من شرطه التساوي او الاولوية فح لا بد من ادعاء

[illegible]

ان الخفاء الاولى من الخفاء الواقع في الاقسام الاخر الخفية منحصر في هذا القسم بالاستعارة والاشتراك
الطرار نحو من السارق والاختصاص باسم لان هذا النوع يشتمل على حذاقة وشدة والسرقة لا اشتمال عليها
فيما يدل على العام واذا عم الدلالة على الخصوص فلابد من اسم واما النباش فلا حاجة الى قبول ما ليس من جنس
السرقة لان الكفن ليس بمال محفوظ ولا مملوك لاحد والسرقة لابد لها منهما واعلم انه اختلف في قطع النباش
فالذي ذكر قول ابي حنيفة ومحمد وممن تقدم به ابن عباس رضي الله عنهما ومن غيرهم الثوري والاوزاعي
ومكحول والزهري وقال ابو يوسف والائمة الثلاثة يقطع وهو قول عمر وابن مسعود وعائشة وابو ثور والحسن
والشعبي والنخعي وقتادة وحماد وعمر بن عبد العزيز وليحم الفصل بما ذكره الشيخ ابن همام في فتح القدير
لهم قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من نبش قطعناه وهو منكر نص على البيهقي ولنا قوله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم لا قطع على المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة وهو ايضا منكر واما الآثار فقال ابن المنذر روي عن ابن
الزبير انه قطع نباشا وهو ضعيف ذكره البخاري في تاريخه وكما له في الضعفاء اثر ابن عباس رضي الله عنهم
عنهما رواه ابن ابي شيبة ليس على النباش قطع واما ما رواه عبد الرزاق اخبرنا ابراهيم ابن ابي يحيى
الاسلمي اخبرني عبد الله بن ابي بكر عن عبد الله بن عامر بن ربيعة انه وجد قوما يختفون في القبور باليمن على عهد
عمر بن الخطاب رضي الله عنه فكتب فيهم فكتب عمر ان اقطع ايديهم فحسن منه بلا شك ما رواه ابن ابي شيبة
حدثنا عيسى بن يونس عن معمر عن الزهري قال ان مروان اتي بقوم يختفون اي ينبشون القبور فضربهم ونفاهم والصحابة متوافرون
واخرجه عبد الرزاق في مصنفه اخبرنا معمر وزاد وطوف بهم وكذا احسن منه بلا شك ما روى ابن ابي شيبة حدثنا
حفص عن اشعث عن الزهري قال اخذ نباش في زمن معاوية وكان مروان على المدينة فسال من بحضرته من الصحابة
والفقهاء فاجمع رايهم على ان يضرب ويطاف به فحيث لا شك في ترجيح مذهبنا من جهة الآثار رواية تعلم ان الراجح
من تلقي الآثار غير واف بالمقصود فان المجتهد لا يسعه مثله الا ان يرى ان مذهب الصحابي عنده متبع والا
الاول لا حجة فيه فان الضارب انما هو مروان ومن الصحابة لا يسوغ فانه لم يكن ممن يصغي اليهم ولم يجب عليهم
الحمل على الحد والمنع عن الشر لكونه الان فالامراء والحكام يفعلون ما شاءوا ويحكمون بما يريدون وليس
لاحد من العدول ان يمنعوهم ولا هم يسمعون لو منعهم احد عن فعليتهم التي فعلوها في لا اظهر ان يقال النباش ليس على
اسم السرقة والحد انما يتعلق بها وليس هو في معناها فلم يبق الا القياس وبه لا يثبت الحد ولئن سلم فلا يوجد الجامع والحكم
لا يثبت الا بدليله فيبقى عدم الحد على العدم الاصلي كالغصب وشرب البول فتامل والله اعلم بالاشارة فيما بعد من كلامه
اشتراك واما المشكل فهو الداخل في اشكاله اي اشباهه وهذا القدر غير واف بالتحرير فان المجمل ايضا كذلك فالاولى ان يقال
بالعقل بالتامل كما يشير اليه كلام المصنف في الشرح وهو قوله الخفي فلا ينال بالطلب ومحرره ومثل له بما بعده فالاحسن ما في التحرير وما

الى عمر ح
ونفاهم ح
بحث المشكل

لتعدد المعاني الاستعمالية مع العلم بالاشتراك لا معين او لتجويز كلها مجازية او لتجويز بعضها الى التأمل مشكل ولا بد في الجديد من الكنز

وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد وهذا واجب في الكل وانما خصه بالمشكل لانه مشتبه المراد كما لا يخفى وان التأمل الاول يحتاج الى

التأمل الثاني لكان مطلبه ان لا يحتاج الاعتقاد ثم الاقبال على الطلب والتأمل فيه الى ان يتبين المراد مثل قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا

فهو مشكل في حق داخل الفم والانف وتفصيله ان الاطهار مبالغة الطهارة وهي انما تحصل بغسل جميع البدن ثم الباطن ساقط للحرج والظاهر اللبس والتعدد

فبقي الكبر امرار الطهور على الظاهر وهما ظاهران من وجه وباطنان من وجه عرفا وشرعا فاشتبه المراد في حقهما وقال صاحب التحقيق الاصح

لانه ما كان في الفم اشتباه وليس تلك الكريمة كذلك لان معنى التطهر معلوم لغة وشرعا ولكن اشتبه النسبة اليهما كاشتباه لفظ

والجواب ان المعنى اظهر ما ذكره صاحب التحقيق فان الاطهار الغسل وهو معلوم في العرف وليس فيه اشتباه اصلا وانما وجوب غسلهما في الغسل

ومن ههنا سقط ما قالوه انهما اذا كانا ظاهرين وباطنين الحقا بسائر الاعضاء في الغسل لان صيغة المبالغة فان باب الافعال والكلام

لكن الاظهر الاعم كما يلوح من كتب اللغة ثم ان سلم فالمبالغة في الطهارة اما بالتكرار وقد سقط او بالنسبة الى جميع البدن وهي حاصلة بغسل سائر

الاعضاء وسواهما فليس يرجع ما قالوه الا الى الاحتياط ويمكن ان يقال ان المبالغة بتطهير جميع البدن الا ما يتعذر كالعين ولا تعذر فيهما

سن غسلهما عند غيرنا دونه قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تحت كل شعرة جنابة فبلوا الشعر وانقوا البشرة رواه ابو داود وكذا الترمذي قال

وابن رشد الراوي ليس بذلك وقد يروى عنه صلعم انهما فرضان وسنتان في الوضوء وعن ابي هريرة انه صلعم جعل المضمضة والاستنشاق للجنب ثلاثا فريضة

لكن انعقد الاجماع على خروج الاستنشاق منها وقد ضعف الاول اورده الذهبي عن عبد الله ابن عصيم ومثل قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم فانى بمعنى

وكيف في الاول يجوز الاتيان في كليهما ثم التأمل فيها اوجب ان المراد هو الثاني فان الحرث ليس الا المحل المعتاد وفيه رد لليهود كما روي ان

كانت اليهود تقول اذا اتى الرجل امرأته من دبرها في قبلها كان الولد احول فنزلت نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم

اشراق

اما المجمل فما ازدحمت فيه المعاني واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس الصيغة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل في التفسير والاوضح

وما خفي مراده لتعدد الموضوع له لا يعرف الا ببيان كالمشترك تعذر ترجيحه او لابهام من جهة لوضعه لغير ما هو المعهود كالاسماء الشرعية وهو

من الحقيقة الشرعية او المراد بالوضع ان يتأمل المجازي فلا وضع منه ما خفي مراده لا يرجى الا من جهة البيان من المتكلم فالمعرض لا يرد

لانه الغالب فالمجد والحقيقة ما اشتبه اشتباها اي ادنى ان الازدحام اعم من الحقيقي والحكمي فان المراد اذا لم يتضح احتمل امور الكثيرة

الغيب دل عنداله مع المعنى طلب ثم ان الاستفسار واجب وقيل لا والحق واستدل عليه بقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وأورد

ان وجوب شيء فرع وجوب العمل به ولا يجب العمل بالمجمل قبل البيان والجواب ان الفرعية ممنوعة فان الكريمة عامة ويدل عليه الآية

على وجوب طلب العلم ولكن الفقهاء على ذلك والله اعلم افاده عند الله هذا المجمل الحق مطلق والاجمال قد يكون في المفرد للاشتراك

والاعلال كمختار وغيرهما وقد يكون في المركب نحو او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وقد يكون في مرجع الضمير وتعدد الوصف واطلاق

نحو طبيب ماهر قال الشيخ ابن همام ان الكل في المفرد بشرط التركيب ويمكن ان يقال ان التجوز قد يكون في المركب ويحتمل ان يكون معناه الحقيقي وتعدد المجاز

وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد والتوقف فيه اي بحسب المراد الى ان يأتي بيان المجمل بصيغة اسم الفاعل وهو المتكلم ويحتمل ان يكون على صيغة اسم المفعول

من قبيل الاضافة الى المفعول كالصلاة والزكاة والربا فانها حقيقة شرعية فلا امر والكائنات من الشرائع المغيرة وقد غير منها امور لا يتضح الا من جهة المعبر ومثل

في الجنابة

المجمل

نعلم

غير مراد

بأنه اريد به الركوع في اللغة

في اللغة في الفضل وهو ليس مرادا ضرورة ان الفضل في القدر والقيمة جائز فالمراد غيره ولم ينبه في الكلوى على شيء
وذلك لان الكلمة دلت للادعاء من سوى من البيع والربو حيث قالوا انما البيع مثل الربو فكان عدم معروفا
فكيف يكون الربو مجملا **اشراق** واما المتشابه فبما انقطع رجاء معرفة المراد منه وحكمه اعتقاد الحقية
قبل الاصابة فيكون العبد مكلفا بنفس الاعتقاد والعجز حتى سقط طلبه واعلم ان المتشابه عند ان فيه المشغل فيما يعلمون
المجمل والنزاع في ان في الشريعة هل يوجد كلام لا يفهم مراده وينقطع رجاء معرفته فالحنفية للطرف الوجود وان غيره
على طرف العدم بل كل ما في الشرع فهو مفهوم واستدل الحنفية لقوله عز وعلا هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات
هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله
وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب ووجهه ان الوقف على
قوله عز وعلا الا الله لازم فيلزم ان لا يعلم بعض المنزل الا الله وهو المدعى واما لزوم الوقف فلانه لو لم يوقف عليه
فكان الراسخون في خبر المستثنى فيكونون عالمين تاويله وهو لا يلائمه قوله فاما الذين في قلوبهم زيغ فان الحاصل ان المنزل
قسمان قسم محكم وقسم متشابه ووصفه بان من في قلبه الزيغ يتبع تاويله فالمؤول زائغ وفيه المطلوب وفيه نظر لان
الزائغ هو الذي يتبع ابتغاء الفتنة والتاويل لا مجرد المؤول فهو لا يكون متبعا لكن لحظة في التاويل والجواب ان
الاصل استقلال الاوصاف لان الواو لمطلق الجمع فالمعنى والله اعلم ان الزائغين يتبعون ابتغاء الفتنة وابتغاء التاويل على
استقلال كل منهما على حدة ولا يخفى ما فيه فان غاية ما لزم منه ان الزائغ يتبع ابتغاء الفتنة والتاويل واما كون غير الزائغ
لا يتبع ابتغاء الفتنة ولا ابتغاء التاويل فانما يثبت اذا ثبت المفهوم وهم ينكرونه فالاوجه ان يقال ان قوله تعالى فاما الذين
بعض عديلا وليس الا من زيغ فيه لا يتبع ابتغاء الفتنة ولا ابتغاء التاويل بل يسلم بلا تاويل ولو صدق لصح لكنه مذكور
وهو قوله جل وعلا والراسخون في العلم اه ويلزم منه ان كل مؤول زائغ لانه لو كان كذلك لكان بعض المؤول غير زائغ
ومن لا زائغ فيه غير مؤول وهو الصحيح لا نه عز وعلا قال الذين في قلوبهم زيغ ليس على الطهور ان من الراسخين
من لا يتبع اصلا فالمعنى والله اعلم ان جنس الزائغ يتبعه ابتغاء للفتنة وابتغاء التاويل ومقابله ان جنس غير الزائغ
لا يتبعه لكن يجوز ان يكون بعض غير الزائغ من يتبعه ابتغاء التاويل وبالاخر ان يفهم ان المعنى والله اعلم
ان من فيه زيغ يتبعه ابتغاء التاويل لاجل الزيغ ان يبتغي التاويل برايه فهذا لان تعليق الحكم بالوصف يشعر بالعلية
كل ذلك زيغ فان الحكم على جنس الزائغ بانه يتبع طلبا للتاويل مدمة بذلك النظم لبعض عديلا محمود لعدم الاتباع
طلب للتاويل وفيه المطلوب في اما حديث استدعاء التعليق العلية بمقتضاه ان المعلق عليه علة لنشو الحكم في الواقع
لانه قيد معتبر في الحكم فالحاصل ان الزائغ يتبع طلبا للتاويل لانه زائغ وفيه المدعى لانه ان المقصود بالذم التاويل
بالراي فيما لا مدخل له فيه لانه يعد بلا ضرورة فان التاويل مطلق غير مقيد بالراي لكن ولعله واضح وفيه حديث فانه

قوله ووجهه ان الوقف لازم الخ المشهور على الكتاب ... [illegible]

بعد تسليم استقلال كل من الوصفين في ان العدول من لا زيغ له غير متبع طلبا للفتنة وطلبا للتاويل على الاستقلال
ومن لا زيغ له راسخ فلا يكون متبعا طلبا للتاويل ان من الجائز ان يكون فاعل المصدر الذي هو تاويله محذوفا
وهو المؤول وهو الطالب كما لا يخفى والحاصل ان المتشابه هو الخفي المراد وليس الا فانه مقابل المحكم وهو المتضح ولا شبهة في ان
ابتغاء تاويل المتشابه مطلقا ليس مخصوصا بالزائغ كيف ان تاويل المشكل والمجمل حظ الراسخ بلا ريبة فلا بد
من اجل التاويل على الاول ان يقيد المتشابه بالمتشابه الكامل وعلى الثاني ان يبين ان فاعل التاويل هو المسمى و
لا شبهة ان طلب تاويل الايات الخفية من غيرها من الايات والاحاديث وليس تاويل المؤول بل تاويل المتكلم
فالمعنى والله اعلم ان الزائغ يتبع طلبا للفتنة وطلبا لان يؤول من عند نفسه لا من كلام صاحب الكلام
واشاراته واما تعلم تاويله المتكلم هو الله جل وعلا واولياؤه وهم الراسخون في العلم فانهم لا يعرفون الخفي
الا استعانة من اشارات صاحب الشرع هو رقيبهم الوقادة فلا دليل على ان الراسخ لا حظ له في التاويل عموما
ومع ذلك فالظاهر هو التاويل الاخير ويدل عليه كلام المصنف في مدارك التنزيل ثم انه حكى عن محي الاسلام ان
رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم يعلم التاويل فلا مضايقة في ان يعلم بعض اصحابه ثم قالوا ان جملة
يقولون حال وهو ضعيف بعد توجيهه الاول ان مثل هذا الكلام انما يتمحض في العرف للتسليم وان سلم ان الحال
قيد للعامل وهو لا يصح ان يكون مقيدا بالحال قولهم امنا به كل من عند ربنا هو موجود في كل حال وعند
المصنف فان كون للتحريم فيجوز ان يكون المعنى ان الراسخ يعلم وهو مقر بالايمان وفائدة التقييد المدح بالعلم
والاقرار استمرارا والموجود به في كل حال لا انه في الحالة المعلومة والاوضح ان يقال ان الحالية انما في الوقف
على والراسخون في العلم فان الوقف الحسن على الحمل السابق والحاصل ان نقول يجوز ان يكون جملة مستانفة
والمعنى والله اعلم يعلمون التاويل لانهم موسومون بخلوص قلوبهم والايمان مخلصا ملائم علمهم بالمؤمن به وح
لا يرتكب شيء في الاصطلاح ان قيل ان القراءة المروية عن ابن مسعود ان تاويله الا عند الله ولا شبهة في ان عطف
الراسخون لكونه مرفوعا لا يصح على المجرور فيمتنع ان يكون العلم منحصرا في الله جل وعلا كذا قراءة ابن عباس
رضي الله تعالى عنهما ويقولون الراسخون في العلم امنا به اخرجه سعيد بن منصور باسناد صحيح ان القراءة اذا
صحت فيصلح ان يكون مرجحا لما ذكرنا وان لم تكن صحة فلا شبهة في صلوحها لترجيح احد الاحتمالين على نحو الحديث
الضعيف الذي ضعفه ليس بالفسق فافهم والله اعلم اعلم ان صحة ما ذكرنا ان في الكلام المنزل كلاما لا يفهم بعضه
واما ان ما ذا فلا يدل عليه اصلا وح يمكن ان يكون ذلك معروفا لله تعالى كما هو هو ومعروفا لعيره ان وحده ذلك
مما يختص بالله تعالى وقد ذهب المحققون من معرفة كنه الله تعالى مختص بقوله وهو كالملحق في اوائل السور تعني المسماة
بانه اخر لا حجة لهم كقول امير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله عنه في كل كتاب سر وسره في القران هذه الحروف

حد الحقيقة

هذه الحروف الا انه فانه لا يصح تفسيرهم الحروف على ما روي عن عدة من الصحابة رضي الله عنهم ان الكريمة ما

بان المتشابه لا يعلمه الا الله فكيف ساغ لهم ذلك لانك قد دريت ان مقتضى الاية ان في القرآن

متشابها كذلك واما انه هذه الحروف فهم رحمهم الله تعالى ما اراده من المتشابه يلزم انهم خالفوا الكتاب والعياذ

والعياذ بالله وبعضهم راوا هذا فعدوا الى التاويل وايضا ان الاية الكريمة انما تدل على انتفاء العلم

وتفسيرهم يجوز ان يكون على سبيل الظن والترجيح بدون ان يدعوا العلم لا يثبت فان المدعى ان المتشابه لا

يدرك اصلا والمنفي انما هو العلم فلم يجز ان يكون ادراك المتشابه من قبيل ساير الفروع الظنية الثابتة

بالاقيسة واخبار الاحاد والقطعيات المؤولة بظني فتدبر اصلح اما الحقيقة فاسم لكل لفظ اريد به

ما وضع له اولا في هذا لفظ الكل من البين قال ان المراد مطلق الوضع ليشمل الحقيقة اللغوية والعرفية

والشرعية لعله اراد بالعرفية ما يعم العرفية العامة والخاصة وفيه نص على انه قائل بالحقيقة الشرعية

كما يراه الجمهور خلافا لفخر الاسلام ويمكن ان يقال انه اراد بالحقيقة الشرعية الحقيقة التي في اصطلاح المتشرعة

واعلم انه يدخل في هذا الحد لفظ يستعمل في الموضوع له في اصطلاح اخر فمن زاد قيدا اخر وهو في اصطلاح فيه

التخاطب ومنهم من اكتفى بالقدر المذكور ايماء الى ان الحيثيات معتبرة في المفهومات الاصطلاحية

فالمعنى الحقيقة لفظ اريد به ما وضع له من حيث انه وضع له وهو الاظهر واعلم ان اسماء الاجناس موضوعة

للماهيات المطلقة من حيث هي فاستعمالها في الفرد مجازي وكذا اطلاق العام على الاخص وتفصيله ان

قول القائل رايت انسانا وقد راى زيدا ان اراد به زيدا بخصوصه يكون مجازا وان اراد به نفس

الانسان فالمقصود ان رؤيته وقعت على الانسان واما انه زيد او غيره فمن خارج فيكون

حقيقة ثم الاستعمال في الموضوع له اعم من ان يكون هو المقصود حتى يكون هو نفسه محكوما عليه وبه كما في القضايا

الطبعية والمهملة عند قدماء اهل الميزان والحمليات اولا يكون بل يكون عنوانا لملاحظة افراده ليحكم

عليه وبه مثلا كما في رايت انسانا على التقدير الثاني هذا على ما هو المشهور من ان الحكم على الافراد في المحصورة وهو الحق

واما على طور بعض متاخري الميزانيين ان الحكم مطلقا على نفس المفهوم فلا يحتاج الى هذا التعميم وتحقيق هذه

المباحث في فن اخر وقد اومانا الى شيء منه في تعليقاتنا على الحاشية القديمة المعلقة على شرح التجريد

القوشجي هذا الذي ذكرناه هو المطابق لما هو المشهور وان كانت موضوعات للفرد المنتشر كما يراه

البعض فيكون حقيقة اذا استعملت في المفهوم من حيث هي ويلزم ان يكون اكثر الاطلاقات مجازا

فان اسماء الاجناس تقع محمولات كثيرا نحو زيد ضاحك كاتب ولا شبهة في ان المراد بها المفهوم نفسه

والفقه قد تقع موضوعات يراد بها نفس المفهوم كما في التعاريف والقضايا الطبعية والمهملة والتزامه لا يخ

عن بعد وقال الشيخ ابن همام رحمه الله الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له او فيما صدق عليه في عرف ذلك الاستعمال
فيكون الاعم المستعمل في الاخص كرجل في زيد حقيقة وعنده رحمه الله ان اسم الجنس موضوع للفرد المنتشر وعلم الجنس
للماهية من حيث هي فهو اذا استعمل في الفرد يكون حقيقة عنده ونقل عنه رحمه الله ان الموضوع للاعم حقيقة في
كل فرد من افراده كالانسان في زيد لا لعرف العرب ما يعبر هذا الى ان حدث التفصيل بان ان يراد
خصوص الشخص بحمل خصوص عوارضه المشخصة مرادا مع المعنى الاعم فيكون مجازا او لا فيكون حقيقة وكان هذا
الاطلاق فيما يخطر بالبال عند الاطلاق حتى ترك الاقدمون ذلك التفصيل بل المتبادر من مراده من قول الاعم
انسان من يصدق عليه هذا اللفظ ولا يلاحظ اكثر من ذلك وانت اذا احدث اللفظ نه سلوك [illegible]
ان فيه خفاء فان الراجح من الكل ان الحقيقة المستعملة فيما وضع له لا غير وتفصيلهم يريدون به ان زيد
امر متحصل ولا انسان غيره بلا شبهة فان اريد بالانسان نفس الفرد المنتشر على اختلاف المذهبين فهو
حقيقة وان اريد زيد بخصوصه يكون مجازا لانه غير الموضوع له على المذهبين ولذلك يحتاج الى القرينة
ومن المتفق عليه ان الحقيقة لا تحتاج الى الهاد والمجاز هو المحتاج اليها واما كون خصوص عوارضه المشخصة مع المعنى الاعم فهو
تعبير عن ذلك الخصوص والاقوى في تقريره بسطا وتفصيلا في مبحث الماهية والتشخص من كتب الحكمة والكلام وليسلم ان
المتبادر هو الانسان ما ذكره لكنهم لم يخالفوه فان حاصل مقالهم ان الانسان المنادى ان قطع النظر
عن خصوصه بل الى زيد نفسه يكون مجازا ولعله حق فما ذكره الكمال من مصطلحاته فلا مشاحة في الاصطلاح والمراد
ان كلامهم لا ينطبق الا على هذا الوجه كما يلوح عن المنقول عنه رحمه الله فقد عرفت حاله واعلم ان المنقول المصطلح المستعمل في
اصطلاح النقل حقيقة لانه ليس الا الموضوع لمعنى مع رعاية المناسبة لمعناه الاول وكذا المرتجل وهو الموضوع لمعنى
ثان لا لمناسبة وكذلك المشترك في واحد من المعاني وهو ظاهر واما المجاز بالزيادة نحو قوله ليس كمثله شيء والمجاز بالنقص
مجاز على اصطلاح فالزائد ان استعمل في معناه للتأكيد فهو حقيقة بالمعنى الذي كرر به والا فلم يستعمل في شيء فلا
يكون حقيقة ولا مجازا وكذا القرية في قوله تعالى واسأل القرية فانها في معناه ولفظ المجاز مشترك بين هذا المعنى
والمجاز بالحذف والزيادة هذا هو المشهور وقد قيل انه مجاز استعمل اللفظ في غير معناه والاولى عن شيء فان اللفظ ان
مثله حروف النفي الموضوعة لغرض التركيب حكمها [illegible] ما وضع له خاصا كان او عاما اي شاملا على كثرة بدو لا [illegible]
او لا وحاصله ان الافادة متعلقة بما وضع له فالمراد [illegible] في ترتيب المطلوب منها اشراق واما المجاز
فقسم بما اريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما ولعلك [illegible] ان الاقسام تتأتى فيه [illegible] على طبع
ما عرف في الحقيقة والمناسبة قد حصرت في عدد وسماها [illegible] واعلم ان المشهور ان المجاز
فيه وضع [illegible] بانه ان اريد الوضع الشخصي فلا تسمى الحقيقة المستعملة ونحوها وان اريد الاعم [illegible]

بحث المجاز

يدخل فيها المجاز والجواب ان الوضع هو تعين اللفظ لمعنى بحيث يدل عليه بمجرد التعين اي لا بنظر الى
ضم قرينة وهذا الوضع لا يوجد في المجاز وقال بعض المهرة ان المجاز لا وضع فيه اصلا بل انما يستعمله من شاء
في اي معنى شاء بعد المناسبة وح لا يحتاج الى السماع اصلا بل انما يستعمل الا في الجزئيات ولا في العلاقات الكلية
وهو الذي اشير اليه بكلام المص فانه منع اشتراط السماع مطلقا والمشهور انه لا بد من السماع في انواع
العلاقات الكلية ولا يشترط السماع في الجزئيات والاشبه هو الاول والله اعلم وتفصيل هذا البحث في
الفوائد العظيم وحكمه وجود ما استعمل خاصا كان او عاما وذلك لان اداة العموم مقتضية له والمجاز ليس
بمانع كما يشهد عليه الضرورة وقال بعض اصحاب الشافعي لا عموم للمجاز وقد نسب الى الشافعي وقد حكم
على كل من النسبتين فانه لا خلاف لاحد في صحة جاءني الاسود الرماة ولا يوجد اثره في كتب
الشافعية ودليل قوله لانه ضروري لانه انما يثبت عند عجز المتكلم عن استعمال الحقيقة في معهوده
لانعدامها فيضطر الى المجاز والضروري يتقدر بقدر الضرورة وهي مندفعة بالخصوص وانا
نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة بل لدلالة زائدة على ذلك فان كانت نكرة في موضع
النفي او محلاة بلام الاستغراق وغيرها الحقيقة والمجاز سواء كما لا يخفى ويرد عليه ان العموم قد يكون
بوضع الصيغة له كمن وما فان عمومهما ليس لدلالة زائدة والجواب ان النزاع انما هو في كلمة متجوز
لحقيقة اداة العموم وح فالخاص المستعمل في العموم نحو تمرة خير من جرادة لا يكون من محل النزاع والامر
ان لقائل ان الشافعي يدعي السلب الكلي والمجوز الموجبة وهي حاصلة بما ذكر ومثله ترقي الى غير ذلك [illegible]
الصور فيقال ان التحقيق انه لا يلزم في المجاز السماع مطلقا وعند الجمهور لا ينظر اليه بعد تحقق الانواع
الكلية من العلاقات فلا مضايقة في اللغة بجواز تجوز الخصوص في العموم وبالعكس ويتجوز لفظ معنى ثم تعميمه
ما دامت دونه معارضة ثم اشتغل في تقبيح تلك المغالطة فقال وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب
الله تعالى عن الضرورات واعترض بان الكلام عند ما نفى الا لفظ فلا يلزم الضرورة في حقه وقد يوجه بان الضرور
نقص فلا يقع في ما هو اعلى طبقة الكلام طبقه في البلاغة ويرد عليه منع النقصان فان المطلب الذي
لا طريق الى اداءه بحقيقته يؤدي بطريقه وهو ليس بنقص فان قلت فما وجه الابلغية فان الله تعالى وغيره
سيان في ذلك قلت ان الابلغية ليست بمجرد لفظ المجاز بل بالسورة وهي ليست كلها مجازا ولئن سلم وطرف
التجوز كان كثيرة وهذا الكلام من الابلغ والحق ان المجازات لها حقائق موجودة فالذي يعبر عن اداء
المطلب بالحقيقة المتعارفة لا يكون كلامه بليغا فضلا عن ان يكون في اعلى الطبقات والحق ان من الضرورات
الواضحة ان ضرورة المجاز بهذا المعنى في غاية الوضوح ومنعه جاد لكن تركه فالكلام في قدر الضرورة

قد يرد عليه ان المراد ان العموم [illegible]

وربما يكون في العموم فكيف يندفع بالخصوص ولئن قيل ان ضرورة العموم لا تتأدى الا بالحقيقة دون المجاز
حتى لا يتحقق الا الخصوص فاذا انجر عن الحقيقة فلا تجوز الا في الخصوص قول بطلانه ظاهر فيما علمت من قضية الظهور
وربما يوجه قولهم بان المجاز انما يصار اليه لقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة فلا بد من ارادة المجاز لئلا
يلغو والى حاصل ان الاصل في الكلام الحقيقة وانما يصار الى المجاز بضرورة الى الخلف عن الاصل فيكون ضروريا
والضرورة تتقدر بقدرها وهو يندفع بالخصوص فلا يصار الى العموم وربما يوجه بان المجاز ضروري بمعنى انه
ثبت ضرورة تصحيح الكلام لانه لما امتنع الحقيقة لمانع يصار اليه لئلا يلغو والتصحيح يحصل على الخصوص
وربما يوجه بان الوضع شرطه تعذر الحقيقة الخ وهذه كلمات متقاربة كل منها ابرد من الاخر ولا
حاجة الى الاطالة الى وجه **لوز** وبهذا اي لاجل ان المجاز يتحمل العموم جعلنا لفظ الصاع في حديث
ابن عمر عاما فيما يحله ويجاوره ولفظ الحديث لا تبيعوا الدينار بالدينارين ولا الدرهم بالدرهمين
ولا الصاع بالصاعين اني اخاف عليكم الرما هكذا اورده اصل الاصول ولا يوجد في جامع الاصول
الجامع للصحاح الست فالصاع موضوع للمكيال وظاهر انه لم يرد بل المراد ما يتقدر به وهو محلى
باللام الاستغراقية او الجنسية فيفيد العموم ينفاه لوروده في خبر النهي فيحرم التفاضل في غير الاشياء
الستة من الجص وغيره وعند من ينكر العموم يحمله على الطعام فلا دليل فيه على حرمة الربوا في الجص فان
قلت قد ذكرت ان العموم لا ينكره احد فما وجه قولهم بجواز التفاضل في غير المطعومات قلت لعلهم
لم يبلغوا الحديث او ان العام عندهم ظني فيعارضه القياس والعلة عندهم الطعم فيخصص به العموم لان
القياس مخصص عندهم او ان العموم في المجاز انما يثبت في المعنى المجازي ولا يكون ان الصاع متجوز
في ما يحله مطلقا بل المتجوز فيه الطعام فيخص عمومه والقرينة عليه ان العلة هي الطعم فان قلت فما بالهم استدلوا
بالقياس في تحريم الربوا في غير الاشياء الستة ومن شرطه عدم النص اصلا لا موافقا ولا مخالفا قلت
لا يبعد ان يكون لاثبات التحريم في الموزونات مطلقا فاشتغلوا باستنباط العلة واذ هي (؟)
للمكيل والموزون ثبوت التحريم في الجص ونحوه وقد لقنه ان التعليل مسلك لنا في تحريم ربوا الجص
والا فثبتها بالحديث وانت تعلم انه غير واقع وهو بصدده والله اعلم والى ان وجود النص العموم
لا ينافي القياس والتعليل ولكن من فوائده تبكيت الخصم بانه مرجح لارادة المكيل مطلقا لا المطعوم كعموم
من الصاع قال المص قالوا ان قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
ولفظ مسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل لا يعارضه حديث ابن عمر لان المراد ما يحويه مجازا اجماعا ولا عموم
له ما دام المطعوم مرادا لم يبق غيره مرادا وهو الجص ونحوه للتنافي ويلزم منه ان لا يكون التقدير مع الجمع

قوله والقرينة الخ ويمكن ان يكون العادة
القياس قرينة التخصيص فان العادة ان يكال
الطعام فلا ينصرف الا اليه كيف وقد
عدونا العادة العلة بين المخصصات ١٢

مع الجنسية علة والحديث الاول عام يقتضي تحريم القليل والكثير الا حالة المساواة وهي حقيقة فيرجح على الكيل
وبيان المعارضة ان الاول يقتضي حرمة القليل وعلية الطعم لان الحكم ترتب على المشتق فكان ماخذ الاشتقاق
علة والثاني يقتضي اباحة القليل لان التخصيص بالذكر يدل على نفي ما عداه عندهم وعلية القدر مع الجنس
فتحقق التعارض في غير المطعوم والقليل ضرورة وقد نظر في وجه المعارضة على تقدير التعميم لان مفهوم حديث
الطعام يقتضي جواز بيع غير الطعام مطلقا لان مفهوم الصفة عدم الحكم عند عدم الوصف فلا تعارضه
الحديث وان كان هذا المفهوم مخصوصا بالاثمان لعدم جواز بيعها الا سواء بسواء ووجه انتفائها
ان الصاع صار مجازا عن المطعوم فلا تعارض هذا اصلا والمفهوم انما يثبت لو اريد بالصاع المطعوم
المكيل به وان ثبت نقل المطعوم الذي الصاع معياره وهو غير ظاهر فلكن المطعوم مطلقا وليس من
ضرورة علاقة الحلول ان يكون كل فرد منه حالا بل القدر الضروري ان يكون جنس الحال حالا في الان غلب
فقد توافق الحديثان والثاني ان المفهوم دليل ضعيف عندهم لا يعارض المنطوق والتفصيل انه ان كان
الصاع عاما للكل باكله مع وصف المعارضة فلا تعارض ذلك الحديث باعتبار المنطوق لانهما متوافقان
في الحكم وافراد بعض الافراد من العام لا يخصص واما باعتبار المفهوم فان اعتبر مفهوم حديث الطعام
فيتعارضان ظاهرا فان مفهومه ان غير الطعام يجوز فيه التفاضل ومنطوق هذا الحديث يمنعه وكذا ان
اعتبر مفهوم حديث ابن عمر فان مفهومه ان غير الصاعين يجوز فيه التفاضل فيتعارضان في القليل لكن المفهوم
اضعف الدلائل لا يعارض المنطوق وان كان عاما للمطعوم المكيل به فالتعارض بين مفهومه ومنطوق ذلك
الحديث وقد عرفت حاله وان عم المطعوم مطلقا فلا تعارض اصلا هذا وبعد لا خلاص عن حكم التعارض كما في قوله
فيرجح على ما يدل على التعارض انما اندفع بالترجيح الظاهر في ترك المرجوح لوجدان المرجح في الراجح المقتضي
اعتباره وتركه ومقتضى ما ذكرت انهما معمولان ترفع توهم التعارض من البحث ولكن المقصد واضح فافهم
وههنا مناقشة اخرى فان الصاع بعد التجوز عن الحال فيه على التفصيل الذي مر لم يخرج عن العموم وهو هنا ينفي
مذهبهم فانه قد ثبت العموم في المجاز فالاحرى ان يكون حديث الصاع مطلقا لا عاما وشيوعه وروده
في خبر النهي وخروجه الى الخصوص الا انه غير نافع فانه لا كلام فيه ويحمل ان النزاع في ان المجاز هل يقبل عموم
الموضوعات المحتملة اذ يجب ان يحمل على اخص الخصوص ما امكن فالجمهور على الاول وان عنه على الثاني لا مساغ له
كلامهم في هذا المقام والظاهر ان الحنفية يحملون النهي وهم لا يرد فقد لك قالوا على طورهم ان حديث
الطعام يحرم التفاضل في القليل لفظه وحديث ابن عمر يوافق له على ما ذكرنا ولا يجوز بعد التعارض اصلا فافهم
والله اعلم [illegible] والحقيقة لا تسقط عن المسمى بخلاف المجاز قال الشارح اي لفظ الاسد لا يسقط عن

عن الهيكل المخصوص ابدا والا يصح نفيه بخلاف المجاز فانه يصح فهذه امارة الفرق بينهما فان اسم الاب عن الولد
لا يصح كما يسمى الجد ابا ويصح نفيه هذا هو المطابق للمشهور والى هذا اشار من معرفات الحقيقة والمجاز
عدم صحة النفي وصحته ولا يخفى ما فيه فان الحقيقة قد ينفى عن مسماه فان الكافر مثلا يصح نفيه عن الانسان
والفؤاد ان اريد نفي المعنى الحقيقي يلزم الدور وان اريد نفي المجازي فهو منقوض بصحة [illegible] ثم ان نفيه
عن الموضوع له ليس يدل على المجازية في المنفي عنه وهو ظاهر ولا على المجازية في المتجوز فيه ومع ذلك لا يخلو
عن دور والجواب ان الوضع معلوم بعلامة انه وانه المستعمل فيه فعدم صحة نفيه عنه علامة الحقيقة وصحته علامة
المجاز مثلا اذا قيل رايت اسدا مسلحا وقد راى زيدا مثلا فقد استعمل في الرجل الذي المسمى الذي يسير
سيرة الاسد او قيل ذلك بدون مسلحا وقد راى الحيوان السبع فصحة الحيوان المفترس عما وقع عليه الرد علامة
المجاز وعدم صحته علامة انه حقيقة وكذا اذا قيل بليدا او [illegible] وهو عازم على الحج فصحة نفي المعنى عند
الفعل وصحة نفي الحج عند التكلم علامة المجاز ولصعوبة الايراد جعله صاحب البديع من احكام المجاز وقد وقع
نحو من التفصيل في الفوائد العظمى الشيرازية ومتى امكن العمل [illegible] سقط المجاز ان يبنى على امتناع الجمع بينهما
واضح فيرد عليه انه ينبغي ان يوخذ هذا الحكم عاما [illegible] والا يلزم لا يجوز ان يكون لفظ هو الحقيقة وان يبنى
على المجاز لا بد له من قرينة صارفة عن ارادة الموضوع له والامكان لعدمها فان الامكان لم يرد به
ما تعارف عند اهل الكلام والحكمة بل المراد به صحة [illegible] عدم اتيان المتكلم صارفا عن ارادة الموضوع له مثلا
في بداهة هذا الحكم فالحاصل ان المتكلم اذا تكلم بكلام ليس صارف عن اجرائه على ظاهره فنقول ولا كم
القاضي بما نواه ولو نوى خلافه يدخل في الكلام ان لفظ الذي ليس مسايغ في القرينة ولسعان في ذلك
من الاستواء والاتفاق بما عليه اهل العربية وقال المصنف ان المجاز خلف منه لا وجود له عند الاصل
وهذا لانه يفتقر الى الحقيقة ولا ينعكس اذ لا يلزم من كون اللفظ موضوعا لمعنى ان يكون موضوعا لاخر بينهما
مناسبة ولا يخفى عليك انه غير واف فان التوقف لا يقتضي الخلفية المانعة عن سقوطه الخلف عند
شمس الاصل كما لا يخفى مع ان في العبارة نوع مخاطرة [illegible] والاوضح ما ذكرنا فافهم قوله قال
رجل لامة [illegible] ولدت في بطون [illegible] فقال احد هولاء ولدي ومات قبل البيان يعتق من
كل ولد قال لا يعتق كل الاصغر ونصف الاوسط وثلث الاكبر لانه لا حظ له من ايجاب المولى يحتمل
ان يصيب الاحرار من قبل امه فيعتق كل الاصغر لانه ليس حالة الحرمان اصلا ويعتق من الاوسط نصفه
لانه يعتق في الحالين ويرق في واحدة وحالة اصابة الحرية حالة واحدة وثلث الاكبر لانه يعتق في
واحدة ويرق في الحالين وحالة الحرمان متعددة في الروايات الظاهرة في بعض نسخ البزدوي لان اصابه

شي واحد باسباب متعددة وهو مستحيل واما الجواب فلا نسلم باسباب متعددة ووجه اي جهة فان الاصابة
من قبل الام بمنزلة المجاز بالنظر الى الاصابة من قبل الاب اذ في كل منهما يثبت الحكم بواسطة الغير و
ما يثبت بالغير بمنزلة المجاز من الحقيقة وفرع صاحب البديع على ان المجاز بالواسطة متاخر عن المجاز بلا واسطة للقرب
من الحقيقة وكل ذلك لا يخلو عن شي بان من الظاهر انه ان بني الفرع على ان النسب للمجهول غير صحيح فلا بد من ان تكون
البنوة مجازا اي الحرية فان الحرية في المبهم جائز لان التحرير فيه معقول يلزم ان لا يثبت الامومية اصلا مع انها ثابتة
بالاتفاق ومع ذلك لا معنى للتفريع اصلا وان بني على ان الكلام على حقيقته ومقتضاه ثبوت النسب والحرية وثبت
ما امكن اثباته فكانه قال احدهم حر فيقسم على السوية فلا وجه للتفريع ايضا فان الاصابة من جهة الام للنسب من نوع
قبيل المجاز حتى يتركب بل هو من اللوازم وايضا ان التفريع من قبيل احد المتقاربين الى الاخر فان الاصابة
من جهة الام كالمجاز فكما تاخر في الاعتبار عن الحقيقة التي هي النسب بواسطة كذلك يتاخر ما ثبت بلا واسطة ولذلك
نص في هذه القرينة ويلحق به انه متى عرض لشي حالتان احدهما بلا واسطة والاخر بواسطة يعمل بالاولى دون ما هو
بان لا يصار عن الحقيقة وهو الاستيلاد فيثبت لوازمه من الامومية وحرية احدهم وانتفى ما يتعذر من النسب
فلا يثبت الحرية بواسطة النسب فيقسم على السواء وفيه نظر لان ترتب الامومية والحرية بعد صحة الدعوة لان الدعوة
ليست مجازا عن الحرية واذا لم يمكن للجهالة فمعنى ان يثبت تلك اللوازم وغاية ما يمكن ان يقال ان ذلك الاستيلاد
يحتمل وجهين الاول ان يكون استيلاد المبهم والثاني ان يكون في المعين وانما عبر عن المبهم كما في قولهم رايت رجلا
وقد راى زيدا والاول باطل لان الدعوة اقرار والاقرار في المبهم غير صحيح والعاقل لا يرتكب على مثله فتعين الثاني
وهو لا يعمل به بلا بيان ويعمل بلوازمه ومقتضاه ان يثبت النسب عند القاضي لا في الواقع فان الدعوة في
الواقع في المعين وهو مجهول عند القاضي ولعله رحمه الله يريد ذلك هذا والاشبه ان الاصغر ثابت النسب وحر
لان الدعوة قد صحت فان كان المدعو بها هو الاصغر فالامر ظاهر وان كان احد الاولين فقد ثبت نسبه بواسطة اذ
الدعوة متى صحت لا تحتاج الام في الامومية الى دعوة اخرى بالنسبة الى اولاد اخر والقول بان الواسطة
بلا واسطة اقدم في الاعتبار انما يتم اذا امكن الحمل عليه فقط وهو كما ترى فان الدعوة قد صحت والمانع عدم
الصحة في حكم القاضي وصحتها يلزمها ثبوت نسب الاصغر والملزوم اذا تحقق تحقق اللازم بلا ريب ثم الاولان
لا دليل عند الحاكم على ثبوت نسبهما فلا يثبت في الحكم والاخر ثابت متيقن ثم الاوسط يحتمل الحرية على احتمالين و
لا يحتمل على احتمال والاحتمالان لا يحتملان فالحرية على واحد دائر بين شيئين فيسوى حالتي الحرية والرق فيعتق
نصفه واما الاول فمعنى ان يكون كذلك واما القول بان حالة الاصابة حالة واحدة فمسلم لكن الحرمان الى
كذلك لانه لا حرمان الا بعدم الدعوة وهو حالة واحدة في دعوة الوسط والاصغر فافهم والله اعلم واما تجزي

الحربية على قيام الاحتمال فاصله ما رواه انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعث سرية الى خثعم للقتال فاعتصم
ناس منهم بالسجود فقتلهم بعض اصحاب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقضى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
بنصف العقل كذا رواه الفقهاء ومنهم الشيخ ابن همام في شرح الهداية وليس هذا الا لاعتبار الاحوال
لان السجود جاز ان يكون لله تعالى فيجب كمال العقل وجاز ان يكون خوفا للظاهرين فيجب من العقل فلا
اصلا فكان موجبا بحال وغير موجب بآخر فقضى بالنصف وتفصيل هذه المسئلة في الفقه وانما اوردناه
مجملا ليطلع الناظر على الاخذ قوله فيكون العقد لما ينعقد دون العزم تفصيله قال الله تعالى لا يؤاخذكم الله
فكفارته باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية والعقد حقيقة في اليمين المستقبل
مجاز في الغموس فلا كفارة في الغموس فلا كفارة لها وهو قول اكثر اهل العلم منهم مالك واحمد خلافا للشافعي
قال علماؤنا العقد ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم بالفعل والمنع وهو لا يتحقق الا في المستقبل الاسبقا
والقسم ان الايمان ان العقد لفظا وعدم الانعقاد وهو يتحقق في المستقبل لان العقد بما شرع له اليمين وهو البر
المستقبل الثاني ان الايمان مفعول العقد والمعقود هو اللفظ دون العزم والقسم انه ضد الحل فالانعقاد
ضد الانحلال فلا يتصور في الغموس الانحلال وتفصيله ان العقد ربط الاسم بالنظم بمعنى على وجه حمله عليه في
المستقبل اثباتا او نفيا للتوكيد صدقه والظاهر بالحنث يحل اليمين والغموس فانها لا تحل والحال بالوطء عليها
لدفعها فلم تعقد وعلى هذا قيل انها ليست يمينا حقيقة لانها تعقد للبر وانتفى لانه عليك انما واتاه الله لان
كل ذلك مع عند الخصم بل العقد هو ربط مقصود باسم عظيم لترجيح صدقه في ما مضى وفي الآن والترتيب
ان العقد في الاصل ضد الحل الذي في الرسن ونحوه وهو لم يقصد الله بالمراد تعلق القلب بها فالحاصل
انه لا مؤاخذة ما لم يقصد بل يتماحن على اللسان بدون العزم على التوكيد بالاسم العظيم وانما المؤاخذة
على الجد والقصد وتوافقه قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي اسناد العقد الى الحالفين اشارة اليه
فان قلت فما تقول في ذلك قلنا انه قصد الكل لمرض الهازل موجبه ويدل عليه ما رواه البخاري عن
ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها انزلت هذه الآية لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم في قول الرجل
لا والله وبلى والله والوداد رفعه عائشة والحاصل انه ان ادعى ان العقد في اللغة يأتي
الغموس فهو خلط الفهم وان ادعى ان المراد في الكريمة ذلك فلا بد من البيان بل الظاهر ان المراد تعلقها
بالقلوب فان الذي ذكروه انما يثبت في المحاورة المتعارفة واما اهل اللسان فلا يوجد فيه ذلك ولا احد
انه محتاج الى البيان ومقابلة اللغو تقتضي ما ذكرنا في الكل في المؤول احسن ما سمعت في ذلك ان اللغو حلف
الانسان على الشيء يستيقن انه كذلك ثم يوجد بخلافه فلا كفارة فيه قال والذي يحلف على الشيء وهو يعلم انه كاذب

الا الاستغفار صح

اثم كاذب يرضى به احد او يعتذر لمخلوق او يقطع به مالا فهذا اعظم ان يكون فيه كفارة قال وانما الكفارة على من حلف ان لا يفعل الشيء المباح له فعله ثم يفعله وان يفعله ثم لا يفعله كذا في جامع الاصول ولا يبعد كل البعد ان يقال ان قوله عز وعلا فيجز برقبة ليس تفصيلا للمؤاخذة بل هي منصرفة الى الاخرة لكن هو شان المؤاخذة المطلقة وذلك القول ابتداء حكم مرتب على الحنث فلا دليل لك في ذلك فافهم واذا عرفت فالمصير الى السمع من اهل اللسان في ان العقد ما ذكره او السمع من صاحب الشرع وقد روى في فتح القدير عن الامام احمد في حديث طويل خمس ليس لهن كفارة الشرك بالله عز وجل وقتل النفس بغير حق وبهت مؤمن والفرار من الزحف ويمين صبورة يقطع بها مالا بغير حق قال في فتح القدير ان المصبورة المقضي بها لانها مصبورة بها عليها اي محبوس والصبر الحبس على مكروه وكل من قال لا كفارة في الغموس لم يفصل بين اليمين المصبورة على مال كاذبا وغيرها **قوله** والنكاح للوطء دون العقد يعني ان النكاح في مثل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم في الوطء لانه حقيقة وهذا مبني على انتفاء الحقيقة الشرعية وهو الذي يراه فخر الاسلام وهو واضح في لفظ النكاح فان الناس كانوا ينكحون اي يعقدون بلفظ النكاح وعلى ان المجاز المتعارف يضمحل عند طلوع الحقيقة المستعملة اللهم الا ان يمنع المتعارف وحقق ان الحقيقة الشرعية ان يثبت فلا نسلم ثبوتها عند ورود الاية الكريمة بل استنبطها الفقهاء باطلاق الشرع ومن فروع هذه المسئلة ان العدة بالحيض لان القرء حقيقة في الحيض لانه ماخوذ من القرء الذي هو الجمع وهو في الحيض او من القرء الذي هو الانتقال وهو فيه اظهر واعترض عليه بانه قد سبق انه مشترك اجاب عنه المصنف بان كونه للحيض قول الجمهور وعند ابي عبيدة وابن السكيت انه لهما فاورد في الموضعين على القولين واعلم ان الجمهور رووا الاشتراك وكونه حقيقة في الطهر في الصحاح انه من الاضداد ولا يلزم رعاية اصل الماخذ الا اذا كان منقولا **الاشتراك** ويستحيل اجتماعهما مرادين بلفظ واحد وتفصيلا انه لا يجوز ان يكون كل من المعنيين مرادا على الاستقلال حتى يكون الحقيقتين واجازه بعض المعتزلة واتفقوا ومنهم القاضي ابو بكر الباقلاني ثم اختلفوا ان الامتناع عقلي او لغوي فقال الامام حجة الاسلام وابو الحسن البصري لا يمتنع عقلا وان الامتناع اللغوي وهو الصحيح وما قيل انه يلزم انتقال الذهن في حالة واحدة الى شيئين فضعيف لا نسلم اللزوم فانه يجوز ان يحلل زمان قليل فان قلت انه يلزم الترجيح من غير مرجح قلت هو فان التعارف في لا لفظ يرجح التقدم فلعل الحقيقة لكونه المبادر اقدم وظاهر كلام اصحابنا الامتناع عقلا كما يستمع ان شاء الله تعالى واختلف في المثنى والجمع فقال الشيخ ابن همام انه يجوز لغة فانه لفظ تعدد للمعنى والحال الله

قوله يعني ان النكاح اه يقابل ان يقول ان لفظ النكاح في متعارف الجاهلية قبل الشرع كان مستعملا في العقود والنكاح والعقد لانهم كانوا يستعملون مثل ما تحملهم بالبيع والاجارات وغيرها من العقود على ما اراد الشرع من حصر بعض ان بعضها وفي البعض على رواية وكان مشتركا بينهم وضعا على ان الشرع ... التحقيق فيكون مشتركا والعاقد العقد ... ان يحمل عليه ويدل على ذكر العاقد ... منه رح

قوله ... رحمه الله

الابوين وذلك لتضمنه متعددا وانت تعلم ان صيغ التثنية والجمع بمنزلة تكرير المفرد ولا معنى جامع فلا تكثر ولا احد ان
يساعد عليه وما ذكر من المثال فتحتمل عموم المجاز ولا خلاف لاحد في صحته واما اجتماع المعاني المجازية
فقيل انه ايضا مختلف فيه فمن اجاز ذلك اجازه والمحققون على انه لا خلاف في الامتناع وان
فرض الصحة فاللفظ حقيقة ومجاز فقيل انه لا خلاف في انه حقيقة ومجاز بل ليس حقيقة البتة والا
انه حقيقة ومجاز لانهما ليسا الا المستعمل في الموضوع له وغيره وليس الكلام في الاستعمال في المجموع
اللهم الا ان يغير التغيير ما فسرا به فافهم فان قلت ما تقول في الكناية قلت انها المستعمل لا استقلالا
في غير الموضوع له وانما الحقيقي وسيلة الى الانتقال اليه ولذلك يصح الكلام بلا شائبة كذب فيما لا حقيقة له
محققا نحو طويل النجاد لرجل لا نجاد له اصلا ولا تجاوب والكلام في الاستعمال على الاستقلال فان
قلت فالكناية حقيقة او مجاز قلت ان فسرت الحقيقة بما استعمل في الموضوع له المقصود
فحقيقة بل مجاز ان فسر بما استعمل في غيره مطلقا وان فسر بما استعمل فيه بحيث يكون مفادا
بنفس اللفظ لا بتوسط فليس بمجاز فان المعنى الكنائي انما اريد بالمعنى الاصلي لا من اللفظ
وان فسرت بما استعمل في الموضوع له مطلقا فهو حقيقة وهو المشهور ومن ههنا ظهر ان ما نقل
ان الكناية عند بعض المحققين مجاز الا انه لم يشترط قيدا آخر وهو مع عدم ارادة الموضوع له
ويلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز واما عند من اخذ في تعريف المجاز في حقيقته عدمه ولا مخلص
الا بمنع جواز ارادة الموضوع له في الكناية عند المحققين ما يستحقه الزيادة واذا وعيت فلنرجع
الى اصل المقصد فاعلم انه لا شبهة في جوازه عقلا فانه ليس من المستبعد ارادة الموضوع له
بالوضع وغيره بالقرينة لا يقال ان المجاز ما استعمل في غير الموضوع له مع قرينة مانعة على عدم
ارادة الموضوع له لانا نقول غايته ما لزم ان لا يكون مجازا والكلام في جواز ارادة الموضوع له مع غيره
وان ادعي ان ارادة غيره مشروط بذلك يمتنع وهل النزاع الا فيه واما الامتناع لغة
فقد قال الشيخ ابن همام موافقا لشارح التوضيح ان المعنى الوضعي متبادر وهو يقتضي ان لا
يكون المعنى الاخير مرادا على سبيل الحقيقة ولا علاقة بينه وبين الحقيقي فلا يكون فيه مجاز لان
العلاقة التي تصور اي الجزئية ونحوها مشروطة بان يكون الجزء ينتفي بانتفائه الكل عرفا وانت تعلم
ضعفه فان غايته ما لزم منه انه لا يستعمل في المجموع لا حقيقة ولا مجازا والكلام في الاستعمال
في كل فليكن الموضوع له مرادا بالوضع وغيره بعلاقة كما سمعت والظاهر ربما يكون المجموع
حاويا لتلك العلاقة كالرأس للشخص دون الجزء لانه الموضوع له والمجموع للجزئية وان قيل

وان قيل فلم يستعمل في الحقيقة بل المجموع فلنا فقد صح حمل الحي في فهم وقال المنفية لا يستحيل ان يكون اللفظ الواحد مستعملا في موضعه مستعارا في موضع اخر في حالة واحدة بل اذا اريد احدهما يتحي الاخر كما استحال ان يكون الثوب على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد والاظهر ان لقائل استحال ان يكون على اللابس المالك والمستعير فان اراد الاستحالة العقلية فلا يخفى ما فيه من الضعف البادي وان اراد المنع اللغوي فهو مصادرة على المطلوب فالاشبه انه كال الى السمع فان اهل اللسان قد منعوه وما ذكره مجرد توضيح نور حتى ان الوصية لا يتناول موالي الموالي واذا كان لمعتق ان يستحق النصف ولمعتقه انه اوصى لمواليه وله موال وموالي موال فالوصية للفريق الاول فان كان له موالي واحد يستحق النصف على ما عرف فيما سبق ان الجمع في الوصايا بما فوق الواحد وان لم يكن له موال فالوصية للفريق الثاني وذلك لان اضافة المثنى معنى او لفظا حقيقة في طبقة المضاف اليه باعتبار المعنى الاسفل فيكون مواليه حقيقة في معتقه واذا امكن العمل بها امتنع المجاز لانه لا جمع فلا يراد موالي مواليه لا لخصوصهم ولا بدخولهم في عموم المجاز لما هو مذهبهما فيما اذا كان مولاه واحدا مات ومن ثم حتى امكن العمل بها سقطا وان لم يكن له موال فينصرف الوصية الى موالي مواليه لتعين المجاز ولقائل ان يقول لا شبهة في ان الابن مجاز للجد وكذا الاعمام الا انه بل للتوقف فما المرجح والجواب على ما اشير اليه ان الجمع في الوصايا متعارف فيما فوق الواحد وعند الانصراف عن الحقيقة لعمل بما قرب المجاز او لقائل ان الجمع على ظاهره لكن الابن حكمهما حكم الجماعة بدلالة النص كما هو الحكم في اختها الميراث فتامل فيه واعترض بان الاسفل لو كان متعددا مع المولى الواحد ينبغي ان يستحق الثلث عملا بحقيقة الجمع وذلك لان احد المجازين في الاضافة والجمع لازم وعموم المجاز شائع صحيح وقد تقرر بانه ينبغي ان يحمل على الاسفل عملا بحقيقة الجمع واجيب بان صحة العموم في الوصية لا يحمل توقف على الحي الافراد بل على امكانها فيمكن العمل بالحقيقة وفيه نظر فانه ينبغي ان لا يستحق الاسفل اصلا اذا لم يكن له موالي فان العمل بالحقيقة مشروح الا ان لقائل انه اذا لم يكن له مولى فهذه قرينة على انه لم يرد الحقيقة ويرد الاحتمال احتمالا بعيدا بخلاف ما اذا كان له واحد من مواليه فانه يمكن للذاير به وقوله في الموالي المكلفة العود وعند الموت لا لقائل الجمع المضاف يعم الواحد وغيره لا نسخ ينبغي ان يستحق الكل لا النصف والله اعلم نور ولا يحي غير خمر بالخمر في الحد وحرمة القليل والكثير وذلك لان الحد في الخمر وهي من ماء العنب فلا يراد المجاز لان الحقيقة ممكن العمل ولا يراد عموم المجاز لعلاقة الاسكار ولا يراد مع غيرها لامتناع الجمع والاصل في ذلك قوله تعالى انما حرم عليكم الخمر وما رواه الشافعي من شرب الخمر فاجلدوه ثم ان

شرب فاجلدوه الى ان قال في الرابعة فاقتلوه قال ثم اتى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم برجل قد
شرب الخمر في الرابعة فجلده ولم يقتله فرأى المسلمون ان الحد قد وقع وان القتل قد ارتفع واعلم ان
عدم وجوب الحد بسائر الاشربة رأى ابو حنيفة والائمة الثلاثة يرون الحد ومبنى قول هؤلاء ان الخمر ليست مختصة
بماء العنب على ما في الصحيحين من حديث ابن عمر نزل تحريم الخمر وهي من خمسة العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير
وقد روى الترمذي وغيره مرفوعا الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنبة وفي البخاري ومسلم عن انس
كنت ساقي القوم يوم حرمت الخمر وما شرابهم الا الفضيخ البسر والتمر وفي البخاري قال عمر الخمر ما خامر
العقل والجواب ان كل ذلك مجاز فمعنى قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم الخمر من هاتين الشجرتين منهما في التحريم
والذي يدل عليه ان اللغة والاستعمال يتواتران ان الخمر من العنب وهؤلاء يسلمونه فلا اصل ان ثبت
ذلك بما رواه البخاري عن ابن عمر حرمت الخمر وما بالمدينة منها شيء وظاهر انه كان في المدينة خمور فالمراد
نفي الخصوص والذي من العنب فبهذا رفعت الاخبار والجمع فيما ذكرنا وبعد في المقام دغدغة لان احاديث الحد
ظاهرها انها كانت في المدينة واذ الخمر لم يكن فيها سوى الاشربة التي من غير العنب فالمراد من الخمر الواقع
فيها تلك الاشربة خصوصا او بطريق عموم المجاز فسواء كان اسم الخمر منطبقا عليهما على سبيل الحقيقة او المجاز
يثبت فيها الحد والله اعلم واعلم انه مما يتحقق بالمقام ان الخمر اذ ثبت انها من العنب بخصوصه فلا تثبت
حرمة سائر الاشربة من المسكرات فما رواه مسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام يكون محمولا على السكر بقضية الوصف
فان اسم الفاعل مجاز عند زوال المعنى الاشتقاقي والخمر بمعنى الحرام ولئن ثبت حرمة القطرة فيها فلا يلزم منه
ثبوت الحد بثبوته في الخمر واكثر اهل العلم على ان الخمر العنبي وغيرها من المسكرات سواء في الحرمة والحد
واما الحد فقد عرفت حاله وعليه واما الحرمة فالظاهر لما روى ابو داود والترمذي مرفوعا كل
مسكر حرام وما اسكر الفرق منه فملء الكف منه حرام وفي رواية الترمذي فالجرعة منه حرام ولما روى
ابن حبان انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم نهى عن قليل ما اسكر كثيره وغاية ما فيه انه تعارضه ما عن
ابن عباس رضه حرمت الخمر بعينها قليلها وكثيرها والمسكر من كل شراب ولكن المحرم مقدم في الاعتبار
وانما يحتاج لو كان مرفوعا كما في الهداية والله اعلم ثم ان الخمر قد حرمت ولم يكن في المدينة خمر عنب على ما
قالوا فالمراد بالخمر الاشربة التي كانت فينبغي ان يكون حرمته بعينها فافهم لوز ولا يراد بنوبنه بالوصية
لابنائه قوله بنون واحفاد فالكان له بنون يستحقون الكل والكان له ابن واحد مع الاحفاد يستحق
النصف الباقي مردود الى الورثة وقال ابو يوسف ومحمد يدخل مع الاحفاد لعموم المجاز كقولهم بنو آدم
وبنو هاشم وان لم يكن له الا الاحفاد استحقوا كما عرفت في مسائل الوصية لم يوالبه لوز ولا يراد الكل بالله

قوله ولكن المحرم متقدم ويمكن ان يقال الجمع
بان عطف والمسكر من كل شراب على الخمر والمعنى
والله اعلم الخمر قليلها وكثيرها حرام وكذا المسكر
من كل شراب حرام نقله وكثيره والجمع احوط
من التركيب
١٨ منه سلمه

باليد في قوله تعالى او لامستم النساء وتفصيله ان عندنا ان مس المراة غير موجب للوضوء والتيمم
خلافا للشافعي قال الامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي رح ان الشافعي يقول انا احمل على الوطء
والمس وقال المص ان ما ذهب اليه الشافعي مخالف الاجماع لان امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجه اله الكرام الطاهرة
المطهرة وابن عباس رضي الله تعالى عنهما والحسن في جماعة حملوها على الجماع وابن عمر رضي الله تعالى عنهما وابن مسعود في جماعة
على المس باليد فالحاصل ان المجاز مراد فلا يراد الحقيقة الا لزم الاجماع المنهي عنه وذلك لقبول امير المؤمنين فلا تثبت
تحقق الطهارة بهذه الكريمة بالمس بها واعلم ان عنده قول امير المؤمنين وغيره من غير الخلفاء الراشدين سيان في الدليل
على ان المراد الجماع مجازا والاصل الحقيقة فينبغي ان يرجح قول هؤلاء والله اعلم والذي يراه هذا العبد ان الملامسة
حقيقة في الجماع وفي الصحاح اللمس المس والجماع والملامسة الجماع فليست اللغوية مما نحن فيه ولا يصح ما ذكره ولكنهم
[illegible] من عدم انتقاض الوضوء بالمس والذي يقوي مذهبنا ما رواه البزار باسناد حسن انه صلى الله عليه وعلى اله وسلم
كان يقبل بعض نسائه فلا يتوضأ وامثاله في صحيح مسلم ولكنه يعارضه من قبل امرأته وجسها بيده فعليه الوضوء رواه مالك
والشافعي وعن ابن مسعود موقوفا عليه مثله رواه مالك وكذا عن ابن عمر رواه الدارقطني فان تم الاسناد فهو الارجح
لانه المحرم لطفه قال الشيخ وارث النبي العربي صلى الله عليه وعلى اله وسلم صاحب الفتوحات ابن العربي قدس سره
الاقدس ان لمس النساء لا ينقض الوضوء وبه اقول والاحتياط ان يتوضأ للخلاف الذي في هذه المسئلة فاما حكمه
القلب فان عبارة وكناية عن الشهوات فاذا لمس الشهوة القلب ولمسها والتبس بها والتبست به وحالت بينه وبين
ما يجب عليه من مراقبة الله تعالى فيها فقد انتقض الوضوء فان لم يحل بينه وبين مراقبة الله تعالى فهو على طهارته فان طهارة القلب
الحضور مع الله تعالى انتهى كلامه الشريف ولفظه اللطيف ومما ذكرنا اندفع ما يقال ان في الاية الكريمة قرائتين لمستم
ولامستم فيجوز ان يكون احدهما على الحقيقة والاخرى على المجاز اما الاول فلان الحقيقة راجح واما الثاني فلما روي عن
عدة من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فيكون الجماع مراد الا يرفع مذهب الخصم وذلك لان اللمس مشترك في المعنى فيكون
الملامسة الجماع ارجح ان يراد باللمس ذلك وان سلم عدم الاشتراك فالصحابة رضوان الله عليهم انما حملوا الاية
على الجماع سواء كانت مشتملة على اللمس او الملامسة فلا يجوز لحمل اللمس على حقيقة نعم ان ثبت انهم حملوا الملامسة
على الجماع فلا يدفع ما ذكره مذهب الخصم وهو ثبوت النقض بالمس نعم يثبت ان النقض لا يثبت بقراءة الملامسة
فان اقتصر مقصود المص رح عليه لا يرد عليه ما ذكر الا انه خلاف ظاهره فافهم **مطلب كلام** فيستوي في الاستيمان على
الابناء والموالي يدخل الفروع لان ظاهر الاسم صار شبهة وتفصيله ان الكافر لو قال امنوا على بني فقال المسلمون
امنا عليهم يدخل الاحفاد وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز مثل ما ذكر في الوصية وكذا لو قال امنوا على موالي فامنوا يدخل
في الامان الاعالي والاسافل في رواية والمشهور ان التناول بذلك الطريق ثم فان دخول الاحفاد والاسافل لاجل ظاهر الاسم

فان اضافته تبين شايعة في الفروع قال الله تعالى يا بني اسرائيل وقولهم بنو هاشم فالتناول بحسب الارادة انما هو للنسبي فحفظ
وهو يطلق في العرف على الاحفاد والامان حق الدم الذي تثبت بالشبهة فلان لم يتبدل بظاهر الاسم فلا يحل دمه
لان له وجها ظاهرا في العصمة وقد روي عن امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه انما رجل من المسلمين اشار الى رجل من العدو
اي ان جئتني قتلتك فاتاه بحق فهو مؤمن يعني اذا لم يسمع قوله ان جئتني او لم يفهم ومثله اشارة مع القول انزل ان كنت
رجلا انظلام فتنوه بخلاف الاستيمان على الاباء والامهات اذا استامن على الاباء والامهات وجملة
ان الاجداد والجدات لا تدخل في الامان اذا استامن على الاباء والامهات مع ان شبهة
الاسم ظاهرة لقيه ادم عليه وعلى نبينا السلام ابو البشر وفلان ابو القبيلة والتنوير انه انما كان هذا الخلاف
ما سبق لان ذا اي دخول الاحفاد دون الاصول اي الاجداد والجدات ولا يخفى ما فيه فان دخول
الاحفاد لو كان بطريق دخول الاتباع مع الدور ونحوه لكان لما ذكر وجه ولكن فان دخول الاتباع
بالاصالة ودخول الاحفاد بطريق ظاهر الاسم الذي يكفي في درء العقوبة وهذا المعنى موجود في الاصول
بعينه ومن ظهر ان قولهم ان في جعل الاصل تبعا ذا البيع اصلا وهو عكس المعقول ليس كما ينبغي قال صاحب التحقيق
اثبات الامان بظاهر الاسم اثبات بدليل ضعيف فعمل به اذا لم يمنع عنه معارض وهو كونهم اصولا من
حيث الخلقة ولا يخفى عليك ما فيه فان هذه الاصالة لا تعارض اصلا فان مقتضاه عدم دخولهم بطريق التبعية
بل كان دخول الاباء بالاصالة ومن لوازمه المتاخرة او المتقدمة دخول الاجداد ولم يقل بدخول
الاحفاد بهذا المنهج بل انما دخول الاحفاد لان لفظ الاحفاد الامان تشملهم بحسب ظاهر الاسم وهو مؤثر
في حق الدم وحدث عن رفعه ما لحق به فلا وجه للاصالة في الخلقة في المعارضة اصلا واعلم ان الطعن
نكاح الهداية ان الام في الاصل الاصل فمن ينبغي ان تثبت الامان على الجدات حتما وكتب اللغة
يدل على انه مشترك لفظي بين الاصل والمتعارف ومع الوثيقة التي هي اسعاد حسب حقوة امه بدون
حقوة ام الاب مثلا في غاية الظهور يدل على ان المراد هو الاصل ولئن تنزل عن ذلك فعموم المجاز
شائع والحقيقة والمجاز مستعملة فقد ترك بالوثيقة ولا رتبة في ان الطالع الان شئة مجبولة على ان
يؤثر حقوة نفسه على حقوة اباؤها واجدادها وكذا ان لا يؤثر حقوة اباؤها على حقوة اجدادها وكذا في
حالة الفروع ومع يدخل الاحفاد والاجداد بطريق عموم المجاز والعجب انهم اعتبروا الوثيقة في الامان
غالبه على الحقيقة ولم يعتبروها في الامان الذي يحتاط فيه حتى يثبت بالشبهات وقال العبد الضعيف
ومع انه يتذكر في دخول الاصول اختلافا في الاظهر في الاحفاد بخلاف ظاهر الرواية وقال الشيخ ابن همام
ان الحق انه لا يرد النقض اصلا فالحق عندنا انه يجوز الجمع في التسمية والحكم والاستيمان جمع فدخول الاحفاد

مجازا

الا حافيا وبالاضافة وح يتوى لنقض بالامان للاباء وانت تعلم انه خلاف المشهور بل الظاهر
ان مانعي الجمع منا يقول مطلقا ثم ان جاز فليس بظاهر فلا بد من الاحتيال لادخال الاحفاد مما ذكره
او مما ذكرناه ان ادعي الظهور فالامر في الدخول هين وعلى التقدير فعدم دخول الاجداد والجدات
لا يخفى على شيء **الكلام** فتبين حلف ان لا يضع قدمه في دار فلان يحنث اذا دخل دار السكنى لفلان
ملكا او عارية او غيرها وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اضافة الدار حقيقة في الملك وكذا يحنث لو دخل
راكبا وحافيا ومتنعلا وفيه جمع ايضا فان وضع القدم حقيقة في الدخول حافيا **والتنوير** وانما يقع
على الملك والاجارة والدخول حافيا ومتنعلا فيما اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان باعتبار عموم المجاز
وهو الدخول ونسبة السكنى وحاصله منع انه من قبيل الجمع بل من قبيل عموم المجاز فاضافة الدار معناها كونها
مسكنا له سواء كان السكون في المملوك او المعارة او المواجرة والقرينة عليه ان الحلف لبغض لا لبغض
بالدار فانها دار ومقتضاه لا يحنث بدخوله الدار المملوكة غير مسكونة وصرح به شمس الائمة وفي فتاوى قاضيخان
انه يحنث فح يكون عموم المجاز بمعنى النسبة من ان يكون مملوكة او مسكونة والاول اشبه ولكن يرد ان
الحقيقة المستعملة ارجح من المجاز المتعارف والجواب بعد تسليم ان الحقيقة والقرينة بالعدم البغض وجه
للمناقشة في مجال الدوران بين الامكان على العرف وهو قاض على الحقيقة وح يخصص تلك المسئلة ويجيء ان شاء
الله تعالى ما يتعلق بها واما الوضع فهو مجاز عن الدخول سواء كان مع الركوب او غيره والحقيقة مهجورة **الكلام**
فتبين اذا حلف عبده حر يوم يقدم فلان يحنث بقدومه ليلا او نهارا لان اليوم حقيقة في البياض مجاز
في الليل **والتنوير** قوله وانما يحنث اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان لان المراد
باليوم الوقت وهو عام قالوا ان اليوم يطلق ويراد به مطلق الوقت مجازا فيحنث لعموم المجاز لا الجمع وتفصيله
ان الفعل المظروف ان كان ممتدا كالسير والركوب يلائم المدة في العرف فاليوم للبياض خاصة وان لم يكن كذلك
فلمطلق الوقت والقدوم كذلك فيكون بمعنى الوقت اما الاول فلمناسب لان الممتد يقتضي ظرفا ممتدا معيارا
له واما الثاني فلان غير الممتد يفتقر الى نفس الظرف لا الى المعيار فلا وجه لارادة النهار ولا يخفى انه عدول
عن الحقيقة لا ترجيح بهذا القدر فان النهار مما يصلح ان يكون ظرفا فان الظرفية لا تقتضي
الاستيعاب المعارة وتم على غير من زعم انه مشترك بينهما وهو مذهب [illegible] ولعل صدر الشريعة عدل
عنه لاجله الى جعل المدار على التقدير وحاصله انه يجيء في بحث حروف المعاني بين اثبات كلمة في وتقديرها
فرقا فان الاول لا يقتضي الا الظرفية ووقوع الفعل فيه سواء كان مستوعبا او واقعا في جزء منه والثاني
يقتضي الاستيعاب المعارة فحينئذ لما كان الفعل المظروف العامل غير ممتد فلا يصح حمل اليوم على النهار فانه

ح

الاستوعب فالقدوم لا يستوعب النهار لانه آني الوجود فيحمل على مطلق الوقت وحيث كان مجازا فيمكن اجراؤه
على حقيقته فلا يصرف عنه وهذا واضح لكنه لا يجري فيما اذا كان مع ثبات كلمة في وكلام القوم مطلق
عن التقدير والاثبات ومشعر بانه لا فرق بينهما فانظر وبعد للتقدس فيه مجال فان تعلق الظرف
بدون في حقيقة المعارية ومجازه الظرفية المطلقة واليوم حقيقة النهار ومجازه الوقت فان حمل على
الوقت في غير الممتد يكون اليوم مجازا وهيئة المركب حقيقة وان حمل على النهار كان حقيقة ويكون الهيئة مجازا
فالمرجح لاحد الحقيقتين على الاخرى واحد المجازين على الاخر ولا تخلص الا بادعاء ظهور ان حقيقة اليوم في
غير الممتد والا فالحقيقة المستعملة اولى عنده رح وذلك كما ترى انه دعوى من غير برهان اذ بان معنى الايمان
على العرف وعرف اليوم في غير الممتد الوقت مطلقا فيكون كمسئلة القلنسوة بحث الحقيقة المستعملة على المجاز
المتعارف مخصوصة بما لا يكون القرينة المجوزة ظاهرة او بما لا يكون بناء على العرف فلا يدل ...
لمن تتبع مسائل الايمان ولا يبعد ان نقول في [illegible] ان هذا الحلف لاظهار السرور المسرة ولا شبهة
ان الحلف بالقدوم ليلا ونهارا وعلى هذا لا احتياج الى ما ذكروه لكنه يختص بهذه الصورة وكلامهم يدل
على ان اليوم كلما وقع ظرفا لغير ممتد يكون لمطلق الوقت فالاشبه ان عدم الامتداد قرينة التجوز ولذلك
اشتهر عنده وقد كما في الكلام المجيد في غير موضع هذا واعلم ان الاشبه بالحق ان نقول ان الحرمة في الشارع
غير ممتد لانها المنظر عنه لانه لا عبرة لما اضيف اليه اليوم كما صرح به الشيخ عبد العزيز في التحقيق وكلام صدر الشريعة
ايضا [illegible] عليه لكن القدوم والحرمة في عدم الامتداد كتشابه اخر وعدم الامتداد عليه هذا وقد يستبعد
كون اليوم مجازا في الوقت اذ لا بان الوقت ليس مختصا باليوم وشرط استعمال الجزء في الكل الاختصاص
والجواب ان ذلك في الجزء الخارجي كالرقبة والانسان واما الجزء الذهني فلا يشترط فيه ذلك واعلم ان العلاقة
المجوزة كثيرا ما تكون التقييد والاطلاق والعموم والخصوص واللازمية والملزومية [illegible] بان الحقيقة
لا تحتاج الى القرينة فكيف يحتاج ارادة البياض اليها وحاصله ان القوم ذكروا ان اليوم اذا وقع ظرفا
لممتد يكون بمعناه بقرينة الامتداد والجواب انهم تسامحوا والمقصود ان اليوم قد شاع في مطلق الوقت [illegible]
الى البياض عند المرجح [illegible] التناسب وهو لا يخفى عن بعد فانه تطويل فانه يكفي ان نقول ان الحقيقة [illegible]
فلا يصرف عنه والاوضح ان يقال مقصودهم بيان انتفاء القرينة المانعة عن اجراء الحقيقة على حقيقتها
او يقال انهم اثبتوا المطلق بما ذكره وجه ان لفظ كونه حقيقة صورت [illegible] على البياض بخصوصه ومع ذلك
قد وجد التناسب الذي لو كذلك النزول [illegible] الاشتغال بيان مرجح الوقت فيما يكون الظرف غير
ممتد الكلام فنقول اذا قال لله علي صوم رجب مثلا ونوى به النذر واليمين يكون نذرا ويمينا حتى و

وجب الوفاء بالاداء او القضاء والكفارة بالحنث لغة خلافا لابي يوسف وفيه جمع بينهما فان الصيغة
للنذر ومجاز في اليمين والتنوير قوله وان اريد النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب و
نوى به اليمين لانه نذر بصيغته ويمين بموجبه فهو كشراء القريب تملك بصيغته تحرير بموجبه وتفصيل
الصور الست في المطولات ولكن يشتغل بما هو المتعلق بالكتاب فاسمع انهم قالوا ان للنذر موجبا وهو الوجوب
ويلزمه اليمين لانها التحريم والوجوب يلزمه ذلك فمسئلة تسمى مسئلة شراء القريب فانه يعتق عليه ولا يخفى
عليك انه غير مطابق للسؤال فان السؤال انه اذا نواهما يترتب مقتضاهما فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
وما ذكر في الجواب لا يرفع سيما الا ان يقال ان ترتب مقتضاهما ليس مبنيا على ارادتهما والتفصيل انك قد
عرفت انه لا امتناع للارادة عقلا وانما الامتناع لغة بحسب فحين نوى النذر يعمل به لان المبنى على وفق
اللغة ونية اليمين معها ملغاة لانها على خلاف قانون اللغة وانما ترتب مقتضاها لاجل كون النذر
اي الايجاب متضمنا للتحريم الذي هو اليمين وفيه بحث فانه يقتضي ان يثبت اليمين بدون النية بل يجب ان
يثبت في كل نذر كما في شراء القريب واجابت العلماء بان ملك القريب علة العتق والعلة توجب المعلول
جزما سواء نواه او لم ينو وهذه الصيغة تصلح يمينا فلا تعتبر ما لم يقترن بها النية وهو غير دافع فان التشبيه
بشراء القريب وقع تمثيلا محضا فلا ينفع التفرقة المذكورة فان لنا ان نقول ان اليمين ان ثبت او لم
وعلى الثاني فلا وجه لثبوت مقتضى اليمين الا كونها موجبا للنذر وهو يقتضي ان يثبت في كل نذر
بحث وعلى الاول يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وقال صدر الشريعة ان ثبوت النذر بالصيغة
لا بالنية وثبوت اليمين بها ويتجه عليه ما مر جوابا وسؤالا ولا يخفى عليك انه ينبو عنه القواعد
الشرعية اولا ان ثبوت الموجب بدون النية ظلم نعم يعتبر عند القاضي الحاكم بما هو الظاهر لا عند
العليم الخبير فلو قال انت طالق عند قصده غيره تجري على لسانه ذلك فينبغي ان لا يطلق عند
العليم الخبير وستسمع ان شاء الله تعالى في موضع يليق به وثانيه لا انظره فانه بنى الكلام على ظاهرهم وظاهرهم
ذلك فانهم يحكمون بوقوع الطلاق في تلك الصورة فيما بينه وبين الله تعالى كما ذكر في فتح القدير
وثانيا ان ايجاب الصيغة انما هو اذا لم يطرء عليه التجوز المعتبر وعنده يعمل بالمجاز كما يدل عليه
مسائل الفروع المبنية على التجوز فتامل فيها وثالثا انه ما ابطلنا نية الحقيقة ثم لم يبلغ نية المجاز
وهو الاظهر فانه لا عبرة به عند طلوع شمس الحقيقة فينبغي ان يلغى المجاز فان قلت مما الموجب
المقتضي اليمين قلنا ليس ضمنا اثباته فليكن اليمين لغوا بالكلية ولا يثبت اصلا هذا ولعل وراء
انه يلزم ان يثبت مقتضى الحقيقة والمجاز في كل صورة من المجاز نوى الاول او لم ينو والتفصيل

انه نقل عن ابي يوسف انه لا يكون يمينا لانه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وح فالصورة
ان ينوي لكلمة على الايجاب والتحريم فالاصل ان نيته النذر وقعت في موقعها اذ
مهما امكن العمل بالحقيقة لا يعتبر المجاز فلا عبرة لنية المجاز اصلا فيلغو فهما ان ساعدا له
هذه الصورة وحكما يترتب موجبيهما وهو الاظهر لانه ح يكون النزاع معنويا فلا يخفى ما فيه
ولا يدفع ما اعتذر من قبلهما وان اراد ان اليمين من سعتها التحريم القصدي نحو حرمت
على كذا والايجاب الذي هو مقتضى النذر يلزمه تحريم الضد مجلس او حيث انما ينتقل
اليه كالانتقال الى اللوازم الذهنية وهذا ليس من باب الجمع ثم قصد ذلك التحريم او عزم
على تحريمه على نفسه وهو ليس من قبيل الجمع ايضا فترتب موجبه في قولهما صحيح او
اراد ان نية اليمين كنية الكفارة بالشراء ونية التجارة بالشراء او نية الاعتاق لشراء
القريب فصح قولهما يكون لشراء القريب ولا شبهة في انه ليس من الجمع في شيء فاذا اشترى
القريب عازما على ان يعتق فهذه العزيمة انما هي محض حصول الموجب وكذا لو نوى النذر
ليترتب عليه موجبه الذي هو التحريم مع موجبه وح تخالف ابي يوسف لفظي فانه زعم
صورة اخرى وان جعل النزاع معنويا بان يقال ان مثل هذا التحريم ليس بمسلم استعقابه
الكفارة بالحلف وانما يستعقب الكفارة التحريم الذي يتوسط اللفظ بان يكون مستعملا
فيه حتى يكون مفهوما من حاقه حقيقة او مجازا الا بالعزيمة عليه مطلقا لكان له وجها لكنه بنافي
عنه ما تحكي عنه وتفصيل ذلك ان التحريم انما يثبت يمينا موجبا للكفارة بما روي في الصحيحين
عن ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها كان عليه السلام يمكث عند زينب بنت
جحش ويشرب عندها عسلا فتواصيت انا وحفصة ان ايتنا دخل عليك فلتقل اني اجد
منك ريح مغافير فدخل على احدانا فقالت له ذلك فقال لا بل شربت عسلا عند زينب
ولن اعود عليه فنزلت يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله تحلة ايمانكم
وهو في التحريم القصدي الذي يتوسط اللفظ فلا يثبت بهذا التحريم اليمين اللهم الا ان يقاس
عليه وح ينبغي ان يثبت حكم اليمين فيما بينه وبين الله تعالى ان حرم في نفسه بدون اللفظ
لان المعنى واحد ويمكن ان يجاب عنه بمنع الملازمة فان اليمين التحريم بتوسط اللفظ
على نهج صحيح وفيما ذكرناه يوسط بلا ارادة وجود التحريم في النفس ليس من هذا القبيل وذلك لان
اطلاق لفظ اليمين لا يساعد العزيمة على التحريم فلا يترتب عليه حكمه ولا اصل ان يستبعد الف

عزيمة

ايضا اطلاقه على شيء بما ذكرناه فاعلم ان المخلص عن المضيق قد تم وثبوت القربة امر آخر واعلم ايضا ان
كون التحريم يمينا قد خالف فيه الشافعي والمالكي الا في تحريم الاماء لان قوله تعالى نزل في تحريمه صلى الله
عليه وعلى آله وسلم مارية ويرد عليه ما قد عرفت فان قلت فما تصنع بما هو المشهور انها نزلت في تحريم
مارية قلت فليكن مارية فيهما وللقائل ان يقول انه لا يثبت لما ذكر ان التحريم يمين فانه يجوز ان يكون تحريمه
صلى الله عليه وعلى آله وسلم باسم الله تعالى بان قال والله لا اعود وذلك لان لا اعود اليه ليس من الفاظ
اليمين ولا قطع بانه قال حرمت على جاريتي او العسل فان قلت فقد قال الله تعالى لم تحرم ما احل الله لك
قلت ان القول بحرف القسم الله لا اعود اليه تحريم ولا دليل في الآية على ان التحريم مساو في اليمين على
التوكيد باسم الله تعالى ولذلك كان يحلف الغموس يمينا مع انه لا تحريم فيها فلا بد من بيان المذهب بدليل آخر
والله اعلم واعتذر رضي الله عنه عن اصل الاشكال بان ارادة اليمين من الله والنذر لقوله علي وجواب
القسم محذوف مدلول عليه بذكر المنذور فكانه قيل والله لاصومن وعلي ان اصوم واعترض عليه الشيخ ابن الهمام
في فتح القدير بان اللام ربما تكون للقسم مكان الباء في مقام التعجب كما صرح به اهل النحو فما استدل
على ذلك الاستعارة بما روي عن العارف الرباني ابن عباس رضي الله عنه دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج عن
تام ويمكن ان يقال الاستعارة ليست تختص بموضع دون موضع وان نسلم ان النحاة اثبتوا مجيئها
حكى عنهم فلا وجه لها الا في مقام التعجب ولا يحصل الا بان يقال ان النحاة بينوا مواقع استعمالها ولا يلزم منه
ان لا يكون في غيره وهو يخالف ما حكى عنهم والله تعالى اعلم ولكن علمائنا رحمهم الله تعالى لا يبالون عن مخالفة
اهل النحو في باب الاستعارة كما يطلع عليه ان شاء الله تعالى في بحث حروف المعاني وقال في التحرير وعلماؤنا
لا يريدون انه نحو علي ان اصوم وعلى مقتضى المشهور ان يراد ان ولعله ان رأى ما في كلام شمس الائمة انه لا بد
النسب بالكلية فان كلامهم ينادي على ان قوله علي ان اصوم الخ مما تأتي فيه اجتماع النذر واليمين كلهم
وطريق الاستعارة الاتصال بين الشيئين صورة ومعنى كما في تسمية الشجاع اسدا وتسمية المطر ... المراد بالاستعارة
التجوز لا ما هو المتعارف بين ارباب البيان وبالاتصال المناسبة فالحاصل ان استعمال العرب المجازات لا بد
من ان يكون بين المعنيين الاتصال والمجاز ذي مناسبة وقد فصلوها فبعضهم فصلوا انها تنحصر في انواع
خمسة وعشرين وبعضهم في تسع وبعضهم في اثنا عشر وعلماؤنا رحمهم الله تعالى ارادوا اطلاقه الاجمال فحصروا في
اثنين احدهما الاتصال الصوري والثاني المعنوي وعنوا بالمعنوي المشترك في وصف مشهور في المحل كمشاركة
الرجل الشجاع الاسد في الجراءة وهي في الاسد متعارفة وبالصوري ما عداها فيدخل جميع العلاقات
المفصلة كالكلية والجزئية والآلية والمحلية وغيرها ووجه التسمية ان الوصف المشترك امر معقول واما غيره

العلاقة فربما تكون مدركة بمعونة الحس ولا تحقيق فيه والسماء الكائن والمطر كل في الجوار كانت العلاقة الصورية
هي الحلول وان اريد النبات فالعلاقة الحلول بحسب النظر او السببية فان الاوضاع الفلكية اسباب نزول
الماء كما هو المتعارف بين العوام ويمكن ان تكون العلاقة معنوية لاشتراكهما في العلو في الجملة والسماء مشهورة
في التشابه وفي الشرعيات الاتصال من حيث السببية والتعليل نظير الصورة والاتصال في معنى المشروع كما
شرع نظير المعنوي لغة ان التجوز لا ينحصر في اللغة بل يعم حكمه في الشرعيات ايضا كيف وقد ثبت عند اهل
التحقيق انه لا يجب السماع في خصوصيات الالفاظ بل كل لفظ لو وجد في معناه مناسبة مع معنى آخر مما
اعتبرت في استعمال العرب يجوز استعارته له سواء كان شرعيا او لا فمن ثم اتى فيها التجوز
اي الواقع في كلام العرب في اصل اللغة فاتصال معانيها المعاني الاخر من حيث السببية والعلية
نظير الاتصال الصوري في اصل اللغة واتصالها باخر من حيث التشارك في معنى شرعت لاجله نظير
الاتصال المعنوي فيها ولا يتوهم ان الاتصال في الشرعيات ينحصر في السببية والعلية لا الاشتراك
في المقصود من الشرعية بل انما وقع ذلك على سبيل التمثيل ليتفرع عليه بعض الفروع واعلم ان المقصود
من الفاظ السؤال ربما يكون المسؤول عنه كما في هل العلم ما حقيقته الا ان حكم كيف الكائن سؤالا
فالمقصود ما ذكرنا وليعلم انه يلوح من كلام فخر الاسلام والمصنف وشمس الائمة انكار الحقيقة الشرعية وح يرد انه
لا يجوز التجوز الا عن المعنى الحقيقي فكيف يجوز في الشرعية اللهم الا بالنظر الى اصل معانيها وهو خلاف ما
يلوح من كلامهم كما سيظهر لك ان شاء الله تعالى فيما بعد ولا مخلص الا منع ذلك فان الاتساع انما هو
في المجاز الذي لم يصر حقيقة عرفية واما المجاز المتعارف الذي يتبادر الذهن اليه فلا مضايقة
في الاستعارة منها وان اورد السؤال على الفروع الآتية بخصوصها قلنا ان ندفعه بان البيع مثلا
لم يصر مجازا في المعنى الشرعي كيف ان العرب قبل ورود الشرع كانوا يبيعون ويشترون وينكحون
ويطلقون ويقولون ويسلمون ويوجرون وانما الشرع نفى بعض العقود والصحيح بعضها بالحاق الشروط
او التخصيص والتقييد مثلا فالمراد بالشرعيات الالفاظ الدالة على معان ترتب عليها فوائد شرعية
معتبرة عند الشارع وعلى هذا فحسن الشرعيات على تقدير ان يراد بها المعاني الشرعيات فافهم والاول
وهو الاتصال الصوري في الشرعيات من السببية والعلية على نوعين احدهما اتصال الحكم الشرعي
المطلوب من شرعية العلة بالعلة التي شرعت مفيدة ذلك الحكم كاتصال الملك بالشراء فان الملك حكم
مطلوب بالشراء وهو موضوع له ومع ذلك فهو علة له وانه يوجب الاستعارة من الطرفين اي
يصح ان يطلق الحكم كالملك ويراد الشراء وان يطلق الشراء ويراد الملك في ذلك لان من العلاقات

العلاقات المصححة للتجوز العلية والمعلولية بهذا القدر كلفت ولكن ليس كل معلول مما ينتقل الذهن منه الى علته
لخفاء العلية والمعلولية فالذي يجري فيه الاستعارة من الطرفين العلة التي منها ينتقل الذهن الى
معلولها لظهور تاثيرها من مفهومها ~~لظهور تاثيرها من مفهومها~~ والمعلول لظهور تاثيره من مفهومه وعلى هذا
القياس سائر العلاقات ولكنهم لم يكتفوا بهذا القدر بل زادوا ان مصحح التجوز الاتصال وهو باعتبار
انتفاء او الافتقار في العلية من الجانبين اما افتقار المعلول فظاهر واما افتقار العلة فلان مشروعية
العلة لثبوت الحكم وليست مطلوبة بنفسها فهو علة غائية وانت تعلم ان شان التجوز في الشرعيات
شانه في اللغة وليس في اللغة بناء على الافتقار من الجانبين فان ارباب العربية اكتفوا بالعلاقة
العلية ولم يزيدوا على ذلك لذلك صح استعارة الموت للمرض وهو الاشبه فان مدار التجوز
على وجود مناسبة مصححة بها ينتقل الذهن والمعلولية مما يصلح لذلك فقد قال السكاكي في قوله تعالى انما يأكلون في
بطونهم نارا ان النار المسببة عن الغذاء مثلا استعملت في السبب وقد جعل صاحب الكشف ان النار الملقب على
سببها وهو اموال اليتامى وبالجملة ان كلام السكاكي صريح في هذا المقام في ان اطلاق المعلول لا يشترط
بالافتقار من جانب العلة فالاشبه ما وقع في بعض كتب الشافعية بعدما قرروا ان من العلاقة المصححة للتجوز السببية
ان اطلاق اسم السبب اولى من اطلاق اسم المسبب لان العلاقة الاولى اقوى لان السبب المعين يستلزم
المسبب المعين بخلاف العكس وان اطلاق الغاية احلى من اطلاق سائر الاسباب لتكرر العلاقة وربما كان فيه
فيه ولا يهم لنا افادته فافهم وايضا ان اطلاق الملك على البيع مثلا ليس الا لاجل ان البيع معلول له كيف تجوز
من لا يدري فلا يقف في التجوز الى ان مشروعيته له فعلم ان الكافي هو نسبة من البيع هذا فتدبر فيه والله
اعلم بهذا او الكافي مخالف لما عليه الحنفية لكنه موافق لاهل العربية مع ان قواعد العربية لا يبالي عنه قوله
حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر ونوى به الملك او قال ان ملكت عبدا فهو حر ونوى به الشراء
يصدق فيهما ديانة وتفصيله انه ان اراد في الاول حقيقة الشراء فاشترى نصفه ثم باعه واشترى
النصف الاخر ثم يعتق ولو نوى حقيقة الملك في الثاني لم يعتق فلو نوى بالشراء الملك يكون ناويا
لما فيه التخفيف فلا يصدق في القضاء ولو نوى بالشراء الملك نوى التشديد فيصدق فيه وفي القضاء لو
في الديانة في كل حال لانه محتمل كلامه لكنه خلاف الظاهر ومتهم بالرجوع فلا تقبله القاضي الحكم بالظاهر
واما الحكم بالشراء فلا ينهدر بها هو الواقع لان عنده ان لا يكون ظلما بالعبد وانما يعتق في
الشراء لانه وجد الشراء الذي هو الشرط وانما لم يعتق في الملك لانه لم يوجد الشرط الذي
هو الذي الملك لانه يقع في العرف انه لا يملك درهما في العمر مع انه تملك دراهم في مدة العمر

الالفاظ

مجموع اجزائه متفرقة بخلاف الشراء فانه لغة في العرف في الشراء المتفرق انه شرى العبد ثم انه
قد تراى انه ينبغي ان لا يعتق في الفصلين لان اسم العبد للجميع قال الجزء انما يعاد فيه المجموع
وهو ليس في ملكه عند الشرط وجوابه ان الصحة هو ان لا يتوقف على كون الكل في ملكه فان العبد المشترك
بين جماعة العتق عبدا عتاق واحد قوله وهو غاية الامر انه انما يعتق باقي حصته لعدم ولانه في حصة
الاخر وهذا القدر كاف وقد لغة ويلوح عليه اثار كلام المصنف في الشرح ايضا لا يجب الابتداء
المقدمة العرفية فان التفريع يصح بدونه بان لغة معنى ان اشتريت ان حصل العبد بصفة الاجتماع في شرائي
لانه هو المتبادر فاذا اشترى النصف ثم ازال الملك بالبيع فشراء باقي حتى او اشترى النصف الاخر
يعتق ومعنى ان ملكت ان حصل العبد في ملكي بصفة الاجتماع فلا يعتق لانه لا اجتماع للملك ولا يخفى
عليك ما فيه فان الشراء في الحقيقة انما وجد في زمان الشراء ولم يبق وصف الشراء بعد الخروج عن الملك
بل لا بقاء له بعد انقضاء ذلك الزمان ويدل عليه ما في الهداية وشروحها ان وصف البيع
ليس متحققا بعد البيع ولذلك لم يثبت خيار المجلس بقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم المتبايعان بالخيار
ما لم يتفرقا رواه البخاري وذلك لان الشراء تدريجي الوجود وكل ما هذا شانه لا يبقى في زمان آخر مع ان الشراء
لا يبقى زمانين عندهم وفيه ما فيه فان قلت ما تقول في النكاح فان الرافع انما هو الطلاق ونحوه قلت ان
النكاح الذي هو الايجاب والقبول ليس بباق وانما الباقي كون المرأة زوجة صحة التصرف ومحرزة لغايات النكاح كحاجة
المعاش والازدواج وقد وضع الطلاق لذلك والله اعلم بحقيقة الحال والثاني اتصال السبب بالمسبب كاتصال
زوال المتعة بزوال ملك الرقبة فيصح استعارة السبب للحكم دون عكسه قالوا لان الافتقار ليس من الجانبين
فان الكلام في السبب المحض الذي لم يوضع في الشرع لافادة الحكم وانما شرع لغيره واعتباره في الحكم لا
يفتقر الى وجود المسبب فجاز ان يستعار الموضوع لملك الرقبة كما وضع للنكاح ولا يجوز العكس فان
ملك المتعة مسبب عن ملك الرقبة محض ولذلك يصح البيع فيما لا يتصور ملك المتعة كالعبد والمحارم وصح ايضا
استعارة الفاظ العتق للطلاق دون العكس فان العتق ازالة ملك الرقبة وهي سبب لزوال ملك المتعة
محض لانه لم يوضع له وانما يتبعه لان ملك المتعة من توابع الملك في الامة ولوازمه واذا
زال وقال الشافعي لا يجوز النكاح بالفاظ التمليك الا في حق رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
في الانعقاد بالهبة ويجوز عنده الطلاق للعتاق اما الاول فلانه لو جاز لجاز العكس لان الـ
من علاقة المجاز ولان التزويج هو التلفيق في النكاح القيم وهما منتفيان في الفاظ التمليك ولهذا
يفسد النكاح بورود الملك وضعفه ظاهر واما الثاني فلان الاتصال بينهما قائم لان كلا منهما اسقاط

استعاره

مع الفروع ثم وقلنا لا اتصال بينهما في وصف خاص لان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة
والمرأة كانت قوية قبل التزوج والآن كذلك بخلاف الرقيق فانه ضعيف كالاموات وبالاعتاق صار قويا
وانما جوزنا الطلاق بالاعتاق للسببية ولا يجوز فيها العكس واعترض عليه بان حقيقة الاعتاق ليست
الا الازالة ولذلك يتجزى عنده وقد صرحوا بان الاعتاق عندهما اثبات العتق فلا يتجزى وعنده ازالة
الملك فيتجزى وان لم يتجز العتق والرق والحق ان هذا المعنى مما يعرفه افراد من الفقهاء والاعتاق يقع
من كل احد والحق ان الطلاق يصلح ان يستعار لازالة الملك فيهما العتق العبد البتة ولم يرع انه مستعار
لثبوت القوة وقال الشيخ ابن همام في شرح الهداية في تحرير مذهب الشافعي ان التصرفين اشتركا في انهما
اسقاطان ـ ولهذا صح تعليقهما بالشرط ولزمت السراية واما الاحكام التي هي ملك البيع والشراء
والشهادة والقضاء وتملك الاموال وهو معنى القوة الشرعية فليس القوة هو المسبب بل ثبت بسبب سابق
على العتق وهو كون العبد آدميا مكلفا فان هذه خواص الآدمية وانما امتنعت بعارض الرق وبالعتق زال
فزال اثر المقتضي ولذلك صح استعارة العتق للطلاق وقال في التحرير تحقيقه انه نوى ما لا يسوغ استعماله
فيه فلم يحق الا مجرد النية وهو لا يوجب شرعا ثبوت المنوي حتى لو قال اسقني ينوي به العتق لا يعتق وذلك
لان التجوز في المنهي أن يكون المعنى وصفا ظاهرا في المشبه به وثبوته فيه اقوى والاعتاق
اثبات القوة للقطع بانعدام ملك تلك الامور قبله والاصل في اضافة عدم الشيء الى عدم المقتضي ولو سلم
فالاصل عدم المقتضي منتفي على العدم ما لم يثبت وجوده ودعوى ان الآدمية مع التكليف تمام المقتضي لذلك
لا تقتضي ملكا اما عقلا فقط وشرعا لم يثبت بل انما يثبت شرعا دوران ذلك مع الرقية فلذلك كان السبب
الشرعي والطلاق ازالة قيد النكاح المستعمل ملكها القائم عليه حتى تجوز الخروج والتزوج وهذا لان ملكها
متحقق الثبوت بعد التزوج حتى صار بيعها وشراؤها وشهادتها ولم يمنع الا ما قلنا لحفظ النسب ولا مناسبة
بين ازالة المانع في محل لتعمل الملك القائم عليه وبين اثبات لملك الزائل يصحح للتجوز فان الاسقاط المشترك
ثبوته في العتق اكثر واقوى منه في الطلاق انتهى واعلم ان القول بان البيع مثلا سبب النكاح ليس مما ينبغي
فان البيع حقيقته التمليك وتبديل المال بالمال ولم يثبت منه النكاح اصلا فليس استعارة البيع للنكاح من
قبيل استعارة السبب للمسبب نعم ان المقصود من النكاح هو ملك المتعة ولهذا لا يكون اضافته الى غير المحل وهو
مسبب من البيع فالعلاقة في الحقيقة هي السببية بين الاثرين المترتبين فبيع الامة سبب للمقصود من النكاح
فيجوز الاستعارة واما النكاح فليس سببا لما هو المقصود من البيع وانما هو سبب لما هو فوق عليه فلا يجوز
الاستعارة من النكاح ولذلك نقول ان الطلاق ليس سببا عن الاعتاق اصلا فردوا ان الطلاق فرقة

الزوجة والاعتاق لم يشتهرا وانما البينة في الحقيقة للاثر اللازم من الاعتاق وهو حرمة المملوك
للاثر اللازم للطلاق فالعلاقة بينهما كونهما سببين لامر واحد فالعلاقة لشيء ان يكون علاقة معنوية
لا صورية هذا وقولهم ان السبب لا يجوز ان يستعار للسبب المحض الا ان يختص بالسبب ليس عليه دليل
ولا هو واضح في نفسه والعمدة في هذا الباب قول اهل العربية وهم لم يعتدوا وانما قالوا ولذلك جاز ان
يستعار النار لاموال اليتامى في قوله تعالى يأكلون في بطونهم نارا وجاز استعارة الخمر للعصير وقد دفع
بانه ليس من باب استعارة المسبب الشرعي لسببه وانما حكمنا بامتناع استعارة المسبب في الشرعيات لعدم
الاتصال بينهما وانما اعتبرناه بجهة الافتقار في جانب السبب وفي الحسيات فالاتصال الصوري ثابت
من الجانبين والمراد بالصورة امر محسوس يقوم به المعنى واذ صورة المستعار له تجاوز المستعار منه
كان الاتصال صوريا وكان الاتصال الذي بين المشبه والمشبه به معنويا لان الجامع وصف كلي هو
لا يحس ولا يخفى عليك ما فيه فان الشرعيات في الاحكام اللغوية فلا يصح الحكم بالفرق
بامتناع استعارة المسبب في الشرعيات والجواز في الحسيات كما يشهد به الضرورة الموجودة باختصاص
والجامع بشرط الكلية او باعتبار كونه مأخوذا لا بشرط معقول وهو بعينه شرط شيء محسوس وكذا الطرفان
كذلك العلاقة الصورية فان الجزئية والكلية معقولة وكذا السببية والمسببية وكذا الطرفان فالسببية والمسببية
نفسهما مصحح للتجوز في الحسيات لا مدخل للحس اصلا فلذلك الشرعيات كذلك والفرق تحكم وامعن في فن البيان لعلك تجد
ما قلنا من ان الافتقار من الجانبين ليس بشرط ولئن تنزل فلا بد للمدعي من البينة وانما يدعي رجحان التجوز على كون المجاز
مما ينتقل اليه الاذهان بالقوة سواء كان مسببا او سببا فعلى هذا عدم جواز البيع بالنكاح ليس بمتفق على برهان وكذا عدم
جواز العتق بالطلاق واما الفرق بين العتق والطلاق لان احدهما رفع القيد والاخر اثبات القوة فلعله صحيح وتوضيحه
ان الطلاق والعتاق مستعملة العامة قبل ورود الشرع الشريف فينبغي ان يحمل على معناهما المتعارف عندهم والطلاق
رفع النكاح بلا مرتبة والاعتاق اثبات القوة كما يدل عليه صيغ الاشتقاق وضعف العبد كان ظاهرا عند الكل لكن تفصيل
الضعف بالشرع ولذلك اختص به الفقهاء ولم يطرأ طرء للنقل فلا ضرورة ملجئة الى القول بالنقل فليكن على معناه وهو
اثبات القوة فان قلت ليس في وسع العبد اثباتها والاعتاق من نفس فاعل البينة قلنا نعم فان المالك له ان يزيل ملكه لا
الى مالك فان الشرع جعل له فيها سبيلا ويلزمه ثبوت القوة فلا يبعد ان يكون سببا عنها فاثباتها لها ازالة الملك
لا الى مالك وهو سبيل منه فقوله هذا حر معناه هذا عتيق قوي ويثبت زوال الملك اقتضاء قبله لتثبيت القوة وهو ادفع
لامر من انه لا يعرفه الا فرد من الفقهاء ولكن يقال ان الاعتاق عنده ازالة الملك كما صرح به الصدر في ... لو اعتق العباس
ويمكن ان يدفع بان التصرف الصادر منه هو الاعتاق المتضمن لازالة الملك وبعدا ... قيل انه الازالة لكنه في العبد المحرك

كالحسيات

في زعمهم

قوله قلنا نعم ان يوجد ان الامر بالفعل صحيح مع انه ليس في وسعه الا بانه وانما الوسع خبر العتق الا مع ان الفعل هو الابانة ... منه ١٢

لا يثبت

لا تثبت القوة فانه بازالة الملك السابق ولا يثبت فيقتصر على تنصيفه ولذلك يتجزى ولم يتجز العتق واما القول بانه استعار الطلاق

لازالة الملك فيندفع بانه ان اريد اطلاق المقيد في المطلق فهو ليس من هذا القبيل لان ازالة الملك ليست مطلقة بالنسبة

الى الطلاق فانه ازالة قيد النكاح نعم لو ثبت ان يكون لازالة ملك المتعة مطلقة وهي ليست اعتاقا وان اريد الاستعارة

البيانية بجامع الاشتراك في الازالة ففي ثبوت وصف خفاء وهو ظاهر مع ان الازالة في الاعتاق اقوى لكثرة الآثار

فان قيل ان الاستعارة لا يلزم ان يكون الوصف في المشبه به اقوى فهو غير مسلم في الاستعارة وانما ذلك في

التشبيه لا في الاستعارة ولذلك لا يصح ان يستعار الرجل الشجاع للاسد نعم ربما يكون المشبه به صالحا للاستعارة

فاذا هو لا ينفع في هذا المقام فانه من الظاهر ان يكون الوصف في المشبه به اشهر واقوى بالنسبة الى المشبه او في نفسه

ولم يمتنع ان يكون اضعف من المشبه به وعلى ما يلوح من كلام ابن همام من ان الوصف يجب ان يكون خارجا فانه

مع هذا او لغيره في المقام وعدمه فان ما ذكرنا انما ينفع لو كان مبنى قول الخصم ان الاعتاق اسقاط كما ان الطلاق كذلك

كما يلوح مما اورده وانه يبعد ان قيل من قبله ان الطلاق رفع قيد النكاح ومن لوازمه ازالة ملك المتعة الثابت من قبيل الفض

يلزمه السراية واللزوم والفض لزمه صحة التعليق والاعتاق سواء كان اثبات القوة او غيرها يلزمه ازالة ملك المتعة الثابت

والسراية وصحة التعليق وهذه لوازم خاصة كما لا يخفى وازالة ملك المتعة في الطلاق اشهر واوضح بالنسبة الى ما في

العتاق والسراية والتعليق على السواء فجاز الاستعارة البيانية وهذه الازالة ليست باقوى في العتق بل ربما يكون

في الطلاق اقوى لانها لا تحل بالثلث مع ان القوة ليست بلازمة بل القدر المسلم ان يكون اقوى او اشهر وهو حاصل

ولكن منع علو شبهته في التساوي وهو ايضا صالح للاستعارة البيانية واما كثرة الآثار من حدوث الولايات مثلا

فليست آثار زوال ملك المتعة وهو حل الاستمتاع وانما هي آثار ازالة ملك اليمين وهي ليست وصفا جامعا

بل الجامع هو زوال حل الاستمتاع وهو في الطلاق اوضح كالسواد في الغراب وان كان غيره في السواد اضعف

وبهذا القدر يكفي للاستعارة فلا شبهة في قول الخصم واما انعقاد البيع بلفظ النكاح فلا يبعد ان يصح فان العلاقة على ما سمعت

هي كونهما سببي ملك المتعة وهذه السببية في النكاح اوفر واشهر فلا مانع اللهم الا ان يدعى ان الانتقال منه الى

الشراء بعيد والله اعلم وقد يذكر ههنا نوع آخر وليس في الكتاب ذكرها ولذلك تركناها **اشراق** وان كانت

الحقيقة متعذرة او مهجورة صير الى المجاز بالاجماع بين العلماء الثلثة وفيه بحث فان ابا يوسف ومحمدا لا يريان

صحة المجاز عند تعذر الحقيقة ولذلك ايضا قولهما لو حدث عنه مثله نقاسى كما ستعرفه والجواب ان المراد

بالتعذر عدم صحة الارادة بواسطة حال العقل والكلام في نفسها في دائرة الامكان والاجماع في بعض الصور

وهي صحاح التجوز فالحكم اجمالي او يقال ان الحكم كلي والاجماع مقيد بصورة صحة التجوز ولا يبعد فان الحكم لابد من

ان يقيد بالصحة فانه ان تعذر الحقيقة والمجاز لغو فالمعنى المصار اليه ان صح والصحة عنده بصحة التركيب لغة وعندهما

لعدم الامكان وان اريد بالتعذر التعسر دون الاستحالة يرجع لعده يرتفع الشبهة والله اعلم تذييل

فيه اضاءة كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة مثال للتعذر او لا يضع قدمه في دار فلان مثال

للهجر والتعذر والكتابة مهجورة لكن الهجرة في موارد الاستعمال مقابلا لتعذر المقابل وهذا القدر

واضح وقال صاحب التحقيق المتعذر ما لا يتوصل اليه الا بالمشقة والمهجورة ما تيسر اليه الوصول ولكن

الناس تركوه وهو لا يخلو عن بعد فان من المتعذرة ما لا مشقة فيه اصلا كزيارات اسوا في كلام

داود ان كلمة من تبعيضية او ابتدائية فلا تعذر فلا يصلح ان يمثل به دون من وايضا ان المحلوف

به هو النفي ولا تعذر فيه اصلا وقد كان المعناه في الشرع سببية الكل المحتمل للكفارة ولا يحصل مثلا

السبب الا بمشقة فقد تعذرت ولا يذهب عليك ان اليمين الغموس والمنعقدة سواء سببان في الاستعمال

كما هو المحقق لمن له مهارة مع انه لا سببية للكفارة في الغموس كما لا يخفى وان لم يساعد عليه فلا شبهة

ان السببية انما جاءت من تلقاء الشرع وانما معناها المنع على نفسه ولم ينقل في الشرع الى معنى اخر البتة

فلا اخرى ان لفظ ان هذه العبارة متعارفة في المنع عن الكل التحلة وبدعوى الاخر بان الممنوع لا بد عن

ان يكون سهل الاصل تفيد المنع فائدة والا يكون من قبيل قول الاعمى والله لا ابصر لعله قط واعلم ان

المسئلة الفقهية ثابتة لا ريبة ضرورة ان اكل النخلة لوجه من الوجوه لا يقصد فلا يبعد ان يقال ان المثالين من قبيل

واحد فانا ان كانت مما يؤكل عينها فعليها والا فان كانت ذات ثمرة فعليها والا فعلى ثمنها هذا ان لم

يكن نية شيء منها والا فعلى ما نوى ولا تخلو عن شبهة تامات فتامات والله اعلم اشراق والمهجور شرعا كالمهجور عادة فلا يصار

الى الحقيقة المهجورة شرعا كما في المهجورة عادة والواضح من كلامهم ان الهجر الشرعي هو المنع في الشرع وذلك لقصور

الهجر في الاطلاق لان ظاهر حال المسلم ان لا يقصده وانت لا يذهب عليك انه انما يدل على ان المسلم

الممتنع عن القبائح يصار كلامه الى المجاز ولا يدل على الهجر مطلقا ثم ان غاية ما لزم منه ان الاسلام حرم التجوز

ولا يلزم منه اصلا ان الحقيقة مهجورة في الاستعمال فيكون من قبيل سائر المجازات المحفوفة بالقرائن التي يحصلها

تارة ويتوصل عنها اخرى وان اريد ان متروك الاستعمال في لسان الشرع مهجورة في الاطلاق الوضع

فهذا الصادق مما يصح ولا يشبه عليه الصاحي الا ان مرادهم ان الممنوع الشرعي في كلامه في مقام الاقدام

عليه او مأخذه وعدده محفوف القرينة المجوزة فيكون كالمهجور عادة غاية الامر ان ذلك ان هدر عن المستعمل او الفاسق

الذي لا يبالي فينبغي ان لا يعتبر الهجر الشرعي بذا هو الذي ينبغي ان يعول عليه فافهم اضاءة حتى ينصرف التوكيل

بالخصومة الى الجواب مطلقا لكن الموكل هو المدعى عليه والا فاظهار الحق لان الخصومة ممنوعة فلا يملكه الموكل

ولا يملك غيره ولانه المقصود بالتوكيل فيملك الاقرار وقال ان في ذر قراءته لا يملكه لانه مسالمة والخصومة

والخصومة هنذها حلا لعصمتها وقد عرفت ما في التضعيف وينبغي ان لا تقبل اقراره ان ظهر تعنته وكذبه

واذا حلف لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد بزمان صباه لان المرحمة على الصبيان مستحقة في الشرع قال رسول الله

صلى الله عليه وآله وسلم ليس منا من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا ويامر بالمعروف وينه عن المنكر رواه الترمذي

وقال غريب ومبناه على ان الحكم المتعلق بوصف يتقيد بزمان الاتصاف في العقد انتفاء تلك المرحمة المستحقة

قد تقرر في غير هذا الموضع ان الوصف في الحاضر المشار اليه يلغى فاما المقصود منه الاستحضار بهذا

وان فلا تقيد بزمانه بل حقيقة هذا الكلام بل انما حقيقته المنع عن تكلم هذا الشخص فلا يصح التفريع لان ذلك

انما هو في الوصف الذي لا يدعو الى الحكم واما لكونه مشتملا على احد الافعال التي يقتضيها العقول او يمنعها العصر

باعثا على الهجران وحاصله ان مقتضى الكلام على سبيل الحقيقة التركيبية التقيد بزمان الوصف لكنه

قد تولف في وصف المشار اليه غير ملائم لقرينة صارفة ولم يقصد وان حقيقة التركيب في المشار اليه

الغاء في وصف كذلك لا تحقق وينبغي ان يتقيد بمن تتيسر له الانحراف عن القبائح وربما الشأن لاماله

شارع عنه وربما الشأن لا يبالي عن ضرب الصبيان بلا ضرورة ملجئة اليه فلا يكون الهجر الشرعي

دليلا على الهجر الاطلاقي كما لا يخفى لا يقال ان المعنى ح لا يكلم الشخص هو المشخص وهذا نفي مستوفي فيعم حال الصبي ايضا

فلزم الارتكاب على الهجر الشرعي لان ذلك لازم ضمنا فلا التزام وانما الممنوع الالتزام لا اللزوم

كما فيما اذا تقيد بزمانه فانه الالتزام ح بصريح كلامه على الهجر الشرعي ولا يذهب عليك ان

المحظور هو ترك المرحمة على الصغار ولا شبهة في ان في الالتزام ترك التكلم مع هذا الشخص المتاهد جيبا

والعدوان بعنوان الصبي ترك المرحمة المستحقة بلا ريبة ولعله وانه لا يخفى ان تعلق الحكم بوصف يفيد

معلوليته لذلك الوصف مع التقيد بزمانه فمقتضى الحديث ان الصغر هو السبب الباعث على المرحمة فلو

حمل على الحقيقة كان فيه سببا للصغر على ترك المرحمة فلا بد من ان يحمل على مجرد كونه جيء به للاستحضار لا انه ثم

قال الشارح ان اقتضاء المتعلق التقيد بزمانه على حدة لان التقيد بزمانه انما هو للعلية ولا سبيل الى الحكم

الا بالقرينة المذكورة واعترض الشارح بانه ينتقض بالمنكر نحو لا اكلم صبيا وانه يتقيد بزمان الصبي واجيب بان

مقتضى القياس كان ذلك لكنه عدل عنه لصارف وهو انه لو ابقى على ذلك لزم ان يحمل على المجاز المتعذر

اذ يصرح معناه لا يكلم شخصا فابقى على الحقيقة لئلا يلزم الفرع عن المطر والقرار تحت الميزاب ولا يخفى عليك انه

انما لا يتم في هذه النكرة وان اجرى الانتقاض بامثال لا اكلم جاهلا فكان هذا السبب لم يتجه هذا

الاعتذار البتة فينبغي ان يدور رحى التفرقة على صلوح المعنى المجازي للصحة وعدمه سواء كان معرفا او

منكرا فغير المشار اليه لصح المعنى المجازي بلا مانع وكذا النكرة الموصوفة فيحمل عليه اجراء للهجر الشرعي مجرى الهجر

البحر العادي ولا يصح في المكرر البحر العادي انما يصح قرينة التجوز اذا صح المجاز واذا لم يصح فالاقرب الحقيقة لانه
في نفسها لقصده العقلاء اشراق والكلام في الحقيقة مستعملة والمجاز متعارف فهي اولى عند ابي حنيفة
خلافا لهما وللجمهور من الاصوليين كما في التحرير قد فسر المتعارف المشهور بالتعامل وقد يفسر بالتفاهم
اي التبادر وقد يفسر بالاكثرية استعمالا وضعف الاول ان التعامل صفة المعنى فلا يكون ان يوصف
المجاز به لانه من صفات الالفاظ وايضا انه كون المعنى المجازي متعلق العمل به يحصل التعارف فلا يحسن
تفسيره به والوجه الاول يرد على التفسير الثاني ايضا وقد ظن ان التعامل قولهما والتفاهم قوله
اخذا من عدم الحنث عندهما في حلفه لا ياكل لحما فاكل لحم ادمي لانه لا التعامل به والحنث عنده لان التفاهم
يقع عليه ولا يذهب عليك انه ان ظن ان اولوية المجاز التفاهم عنده والتعامل عندهما في ان يكون فقهوا
على الحكم يعني انهما اتفقا في اولوية المتفاهم وواقفهما في اولوية التعامل فلا نزاع اصلا فكيف
يصح قولهم حتى انه اولى خلافا لهما مع ان قوله ان التفاهم يقع عليه ضعيف على ما لقيه فانه يدل على
اشتراط الحقيقة بالتفاهم وانت تعلم ما فيه فان مقصوده ان التفاهم دليل الاستعمال مستعملة
راجحة وان شئت فقل ان التفاهم الحقيقة يدل على عدم هجران الحقيقة وغير المهجورة راجحة وان لم يوجد فقهوا
منها اذ جعلا التعامل اولى فهو مخالفهما فلا حاصل له الا ان المتعارف في اطلاقاته على التفاهم دا[…] واطلاقهما
على التعامل ولا يخفى عليك ان الماخذ لا يدل عليه ولعل مقصوده ان رجحان الاولوية يدور على
التفاهم وهو التبادر للذهن وعلى التعامل عندهما في الحاصل ترجيحه بالتعامل والماخذ يدل عليه ثم الحقيقة
اذ هي الاصل وهي متفاهمة اي مستعملة فيكون اولى ويرده ان الماخذ لا يدل عليه دلالة واضحة فانه
يجوز ان يكون المبنى على ان المجاز احق الى الذهن من الحقيقة فرجحاه والحقيقة مستعملة فرجحها وكيف لا
فالاشبه ان المجاز الكثير الاستعمال اولى من الحقيقة لان الظاهر المتوارث الى طلب ما هو الاكثر
ولذلك تراهم يرجحون المجاز على الاشتراك والنقل واحد المجازين على الاخر والاصالة لا تزاحم
لما لا يخفى واما المتبادر من المجاز فكذلك واما التعامل فلا تعرف انه ترجح المجاز الذي هو التخصيص
التقييد ولا خلاف فيه لاحد على ما في التحرير واما غيره فان كانت العلاقة الصارفة المودية الى
التفاهم المجازي بالتعامل فالراجح هو المجاز والا فلا ولا يلزم على الاطلاق ان يكون المجازي
المتعامل واضعاف لفظ الحقيقة كيف لا واللفظ الموضوع لمعنى مجوز ان في سببه او غيره
من الضد وغيره مما هو متعامل ليس يجب ان يكون واضعاف ذلك المجازي فلا يصح عن
الاطلاق الحكم بترجيحه نعم ان بعض الافراد اذا كان متعاملا فيسابق الذهن اليه البتة

البتة ولذا يحمل الدراهم على الرائجة في الايمان وتفصيل هذه المسئلة في بحث التخصيص
واعلم ان فروع الايمان لا يبعد ان يدل على ما عليه صاحباه والله اعلم كما اذا حلف لا ياكل
من هذه الحنطة والاوضح بدون كلمة من كما في الهداية وقد سبق فاليمين على عينها عنده و
لو قضمها يحنث وعلى ما يتخذ منها كالخبز عندهما وهو الذي يشير اليه التحرير وفي فتح القدير وغيره انه
يحنث باكل عينها وما يتخذ منها جميعا فيكون من قبيل عموم المجاز وفيه ايضا انه رجح قولهما بان المتكلم
انما يريد العرف فاذا لم يكن له نية انصرف اليه والذي يغلب ان التعارف في الاكثرية
في اكل الخبز لا استعمال اللفظ فيه بل حنطة تحتمل الامرين فيترجح قوله للمساواة لا يقال اكثرية
المعنى يوجب اكثرية اللفظ لانه لا يلزم الا اذا لم يكن الفاظ متعددة يدل بها وليس كذلك
لانه يقال اكلت خبزها كما يقال اكلتها بل لا يلزم الا ان لا يتعارف في اكل الخبز لفظ الا وهو
اكلت خبزها وهو محتاج الى التامل يظهر ذلك بالنظر الى المسئلة الفائدة ان العادة العرفية
الاوجه ان يقال ان اكل عينها في نفسه كثير والتعامل انما يفيد التقييد اذا كان غير
التعامل على الندرة ويشير اليه في التحرير وقد يجاب بان العادة العملية انما هي في غير المعينة
وفيه نظر لانه مثلها كذا في التحرير وفي فتح القدير هذا الخلاف في المعينة واما غيرها فينبغي
ان يكون جوابه كجوابها ذكره شيخ الاسلام ولا يخلو عن دغدغة والله تعالى اعلم بالصواب او لا
يشرب من الفرات فعنده يقع على الكرع وهو التناول بالفم وعندهما على عموم المجاز وتفصيله
ان مؤدى التركيب الحقيقي وهو الشرب بوضع الفم على الماء اي على ما فيه وهو مهجور وعندهما
ان المعنى المجازي متعارف وهو شرب مائه وهو الاظهر وقيل عليه ان قوله تعالى ان
الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده
يدل على ان حقيقة الشرب منه يعم الشرب باليد واجيب بان الاستثناء منقطع وقد يقع
ان المعنى على الاستعارة عن القلة وبناؤهما على ما ذكروا الا فالاستعارة والانقطاع لا يصار اليهما
ايضا الا عند الضرورة وهي منتفية والمعنى صحيح بلا ريبة كما وقع في فتح القدير من تزييف
الاول وتحسين الثاني مبني على ان الاستعاري قريب والدراية تقتضيه بخلاف الاتصال في المعنى
الانقطاع فلا منه فانه لا يصار اليه الا اذا لم يتيسر تخلص دخول المقر في المدارك لو كان الانقطاع
قال فخر الاسلام وهذا ابتناء على ان الخلف في التكلم عنده وعندهما في الحكم ههنا معناه ان الاول
الفحص عن حقيقة المسئلة والثاني الفحص عن وجه [illegible] والثاني متفرع على الاول فنذكر

رابعا التقسيم فاعلم ان المجاز يختلف بلا اشتباه والخلف فيه يتصور على وجهين الاول ان يكون صحة الكلام من حيث هو كلام
مع قطع النظر عن صحة مدلوله وهو حقيقة اصلا وصحته كذلك وهو مجاز يختلف فان صح لم يثبت لصارف عنه الى المجاز
وهو قول ابي حنيفة فيصح ان المجاز لا يثبت حيث لا يصح الحقيقة والثاني ان يكون من حيث افادته الحكم اصلا
فلا يصح المجاز ولا يحمل الا حيث يصح الحقيقة من حيث مدلوله فرجع الحاصل الى ان صحة التجوز يعتمد صحة المعنى
الحقيقي في نفسه عندهما وصحة التجوز يعتمد صحة تركيب الحقيقة عنده وهو لقد اكثر في هذا المقام وان
قوله فانه من الظاهر انه ليس المصحح الا وجود العلاقة المصححة مع الصارف عن ارادة المعنى الحقيقي وهو
يتحقق في التعذر يتحقق في التعذر على السواء بلا مرية ولو تفحصنا عن موارد استعمالات المجازات لوجدناها فوق
خارجا عن الحصر اهل اللسان عليها اتفقوا به ولا يبعد ان يدعى ان ما ذهبنا اليه خارق للاجماع الثابت منهم
فالسمع انه يصح بلا شبهة زيد اسد مع انه لا احتمال اصلا لصحة المعنى الحقيقي واعتذر عنه اولا بانه تشبيه
لا مجاز كما هو رأي اكثر اهل العربية وثانيا بانه وان سلم تحقيقه الاخبار بالاسدية لا اثباتها وهو ليس
بمتعذر فيختلف المجاز وهو الاخبار بالشجاعة ولا يذهب عليك ان الاعتذار مناقشة في المثال فنقل هذا
الى نور وامثلة اخر نحو قوله تعالى اشتعل الرأس شيبا والله يستهزئ بهم والله خير الماكرين صنع الله
ومن احسن من الله صنعة ونحو الحال ناطقة ونطقت الحال وقول الشاعر واذا احتبى قربوسه بعنانه علك
الشكيم الى انصراف الزائر وقال تعالى وانه لهم يسلخ منه النهار وقال الشاعر علمهم لكذ منات تلقوها
ما كان خاط كل اراد وان احصيت فلا بد لك عليه مع ان التحقيق ان زيدا اسد من قبيل المجاز بالاسناد
كما حقق في غير هذا الفن واما الاعتذار الثاني ففساده بين ضرورة ان معنى الحمل الخبرية ليس الا النسبة الثابتة
التي هي ثبوت المحمول للموضوع والقول بانه لو كان كذلك لزم ان لا يكون الخبر الكاذب حقيقة بل الخبر يحتمل
الصدق الا الكذب وما اشتهر ان مدلوله الصدق معناه قصد الصدق محل توقف اولا ان ما اختير من معنى
الحمل مستوجب لان لا يكذب قضية بل الاخبار من كل مخبر متحقق البتة وثانيا بان الملازمة ممنوعة ضرورة ان قولنا
للقاعد انه قائم حقيقة في ثبوت القيام ودال عليه بالمطابقة واذ مدلوله غير متحقق فهو كاذب لكن لا يلزم من كون
مدلوله ذلك ان يتحقق البتة فان الدلالة والوضع لا يجب ان يلازما التحقق بل قد يتخلف عنهما وثالثا انه يلزم
ان يثبت العتق في قوله هذا ابني لمن لا يولد مثله عن مثله فان الحقيقي وهو الاخبار وثبوت البنوة ليس بمتعذر كما ان
الاخبار في زيد اسد ليس بمتعذر وان كان المشبه به متعذرا كما ان المخبر به في ذلك المثال متعذر وان اثبت
فلكن الاخبار بالخبرية ثابت ابني ينبغي ان يصح كما ان الاخبار بالبنوة صحيح وان كان البنوة متعذرة ومن
تامل في المثالين زيد اسد وانه لم يجد تفرقة فان قلت انما منعها الانشاء ولا الاخبار قلنا فصححوا ان ثبوت

الخبرية بين طرفيه الا اقرار عنده وهذا يدل على انهما لا يريان العتق بوجه وخامسها ان معنى الخبر هو ثبوت المسند
للمسند اليه في نفس الامر لا غير كما يشهد به المذكورة الفاحصة عن اطلاقات اهل الكلم وليس هو الصدق بل هو
حال الخبر هو كونه مطابقا لما في نفس الامر دائما متغايران قيل ان مدلول الصدق لا ان ذلك يعتقد بالخبر لذلك
بما اعطيناك لا يرتاب في ان قول ابي حنيفة هو المعنى به وظهر لك ان منع كون مدلول الخبر ما ذكرنا مستند الى ما ذكر في
غير موضع وما يعلم من بعض المقالات ان ذلك انما هو في الشرعيات واما اصل اللغة فلا نزاع فيه في غير موضع الفن
ضرورة ان الاطلاقات الشرعية على وفاق الاطلاقات اللغوية ولذلك يكون لوجوب عليهم يجب رعايتها في
اللغوية فافهم واذا علمت فاعلم انهم يعدون من قبيل ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ والخلفية والاصالة
انما لهما فيتعين ان يكونا راجعين الى اللفظ وظاهره يخرج ظاهر فان الحقيقة والمجاز الذي في مصطلحنا
من صفات اللفظ واما الكلام في رايت اسدا في الحمام ونحوه بل هو اصل موقعا للرد على الحيوان
المعهود ولتقع موقعها على الرجل الشجاع ولا شبهة في ان كون الحقيقة والمجاز صفة للفظ لا لقصد
وما في التحقيق ان الاستعارة نقل وهو لا ينقل في المعنى لانه تمام بهمة المستعار عنه وانه لا يقبل النقل
الى المستعار له وكذا صفة لا تقبل الانتقال لانها قائمة به وانما يتصور في اللفظ الى غيره اولا
ان المعنى المجازي منقول من لفظه الى لفظ الحقيقة وثانيا سلمنا ان النقل في اللفظ لكن الكلام في ان اللفظ
المنقول من حيث هي صحة بل يكفي لصحة التجوز لا بل لا بد من صحة معناه وما ذكره لا يفيده والتحقيق ان التجوز
وهو اطلاق لفظ على غير معناه لا يقتضي اجرا ابدا على صحة اللفظ في نفسه فالخلفية باعتباره وح لا اعتبار اصلا
فافهم والسيد يعدون من قبيلها بان المقصود هو الحكم لا غير واما اللفظ وسيلة اليه حتى لو تيسر لنا التعبير بغيره لكفانا ولم
نحتج اليه اصلا ولا يخفى عليك ان المقصود به لا يدل على ان يكون التجوز معتبرا صحة في نقل الواجب ان يكون
في العلاقة والصارف تفصيله ان الخلف لا يعقل معناه الا ان الراجح في الاعتبار هو الحقيقة وانه لولا
المانع فهي الاحق بالاعتبار فلكن من المانع عدم صحته وبعده عن ان يعتبره عاقل فيصار اليه ولا يخفى ان
المقصود منه لا ينافيه بل سلمنا ان الخلفية في الحكم لكن لا نسلم انه يقتضي امكانه بل انما يعتبر الخلف لعدم امكان
الاصل وما الدليل على ذلك وليس هو بينا في نفسه ولا برهنا عليه والله اعلم واما الثاني فوجهه بان الخلفية
لو كانت باعتبار المتكلم لانه يتصرف من المتكلم في عبارته من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام اخرى
لم يثبت الحكم الى ذي مقصود او الاصل تلك العبارة في اصل معناها والخلف في غيره ولا يزاحم الاصل
الخلف الا اذا وجد صارف عن الاصل كالبحر مثلا واذ الاصل قد فرض الاستعمال له فلا عالي وعند ما
الاصل العبارة الحقيقة في حق اثبات الحكم لنفسها في حقه فيشترط لتصور اثبات الحقيقة حكمها حتى يكون

المجاز منها فيمكن التعارض فيبطل الترجيح من خارج والتعارض صارف في المشهور ان الخلفية في الحكم وحكم اي
اعم فائدة فيرجح ولا يخفى انه لا يخلو عن كلفة فان الامكان العادي مع قطع النظر عن امكانه وهو
لا يستلزم ان يترجح وانما على المتعارف فبهذا القدر الواضح ان الاصل راجح وانما المرجوحية من حيث
والتعامل والتعارف عنده ليس بصارف وعندهما صارف ولا مدخل اصلا لخصوص الخلفية فانا لو فرضنا
الخلفية في الحكم كما هو مذهبهما فنقول ان الاصل لا يزاحمه الخلف الا لاجل انه ليس بمرجح والتعامل ليس بمرجح
لم وكذا لو فرضنا الخلفية في التكلم كما هو مذهبه يمكن ان يترجح المجاز لو وجد انه صارف وهو التعامل لم
فالاستدلال بلا ضرورة على ان من الظاهر ان مذهب صاحبيه على عموم المجاز وغيره ولا يليق ما هو المشهور
واجيب بان في صورة العموم ينبغي ان يترجح المجاز فيترجح في الكل لعدم القائل بالفصل وفيه انه لا قائل
ان الترجيح بالعموم فيجوز ان يكون المتعارف راجحا في العموم لعمومه واذا لم يوجد في غيرها فلا مانع عن
وعدم القول بالفصل لا ينفع في التحقيق وانما ينفع في مقام الجدل والله اعلم مع انه من الواضح انه قد
يقصد الخاص بخصوصه فالعموم لا يرجح اصلا فالاوضح ~~هنا يصار اليه عند المانع~~ ان المشهور
ابي حنيفة ان الحقيقة مقدم في الاعتبار وانما المجاز يصار اليه عند المانع ولا مانع هنا لانها مفروضة الاستعمال
ومعنى قولهما ان التعامل والتعارف يوجبان تبادر الاذهان والمطلوب انما هو بما هو المتبادر عند الاذهان
فظهر ذلك عند الشيخ هو المانع عن الحقيقة وهذا القدر واضح لا يحتاج الى ان يبنى على تلك المسئلة الخلافية والله اعلم
افادة ولظهر الخلاف في قوله لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابني فعنده يثبت الحرية من حين التملك لانه المجاز الاقرب
والحقيقة متعذرة فيعدل عنها ولا يلغو لان صحة التجوز لا يعتمد الا على صحة التكلم من حيث العبارة وهي متحققة
عندهما يلغو لان الحقيقة مستحيلة والتجوز يعتمد على امكان الحقيقة ثم قيل انه اقرار فيصير ام الولد لما ذكر
محمد في كتاب الاكراه انه اذا اكره على هذا ابني لعبده لا يعتق عليه والاكراه يمنع الاقرار لا الانشاء
ثم ان وقع منه التحرير حين التملك يعتق ذلك في القضاء والديانة والا ففي القضاء وفيه وعند عدم ولا لان
التفريع [illegible] عنه صحيحا ليس دعوة الاستيلاد بمجرد صورته لا يفيد الا من مرية البينة وثانيا ان عدم الاكراه يجوز
ان يكون للتجوز لانه يعتمد العزيمة وحال الاكراه حال فتور العزيمة والجواب ان معتمد العزيمة هو الصراحة و
قد صرحوا بصراحته وذلك لان الحقيقة ظاهرة البطلان فلا يقصده عاقل فالمصير الى المجاز حتم ولهذا سوي
الحرية وفيه ان البطلان ظاهر فان بعض المجاز [illegible] يجوز ان يكون هو التفريع بلا دفع ولا [illegible] بالعتق
ولا يخفى ما فيه وثانيا ان في الحمل على التجوز فائدة شرعية وهي انه قدم في الاعتبار عند امكانهما وامكان
غيرها ولا شبهة في ان الشفعة لا فائدة شرعية فيها وفيه ربما فيه ضرورة ان التزام الفائدة الشرعية سيما

وان هو اقرار بالعتق
والاقرار به لا يفيد
الا موته المتحقق الا
هو التحرير لا الاستيلاد

سيما التي فيها التزام حرز والله لم يعلم بدون ما يدل عليه ثبوته فهو خارج عن دائرة الالتفات في مقاصد
الفائدة الدينية وربما لا يقصد شيئا كما في انت حر قبل ان تخلق ولو قيل بان الزمه لا يلزم في
الصريح المجاز وأما المجازات فهي كالكناية لطالب بالفرق فان مباحث الصريح والكناية عن قاربه
فليلحق ان هذا اعني الكلام كناية يعني الاكراه لا يدل على الاقرار اصلا وهو الظاهر والا فهو دليلها حال
الانشاء الصريح لا يعتمد على العزيمة فيعمل اليه سواء كان المتبع مفتقرا اليه اولا وههنا كلام آخر
فان غاية ما لزم ان قول محمد مبني على ذلك ولا يثبت منه ان التصرف الصادر عنه اقرار البتة
والكلام فيه ولكن لا ضير في المقصود فان المقصود ان حكم الفقهاء انما هو في الاقرار ولا يبعد ان يقصد
ان الاصل اخبار فيتعين ان يكون الحلف عنه كذلك والله اعلم وقيل انشاء في التحرير فلا يعتبر ام الولد ولكنه
... ان يكون على هذا التقدير مجازا عن العتق مطلقا فهو بمنزلة انت حر لعلاقة ان الحرية لازمة للبنوة
... الحرة او امه وان ثبت فعلى ان العلاقة هي السببية وذلك لان الاتيان بالعتق انما تحور
... شاء لا فيما قبله ولعله ظاهر او على هذا لا يمكن قولهم انه مجاز عن العتق من حيث التملك دليل
الاخبار ولا يصح الى قول من قال ان المسبب هو الحرية من حيث الحدوث وههنا الحرية طارية فلا علاقة
ضرورة ان المعتبر في العلاقة المجوزة هي العلاقة في الانواع كيف ولو كان ما ذكر صحيحا يلزم ان لا يكون حرا
وهو مشتري او موروث مثلا وهو الاظهر بالنظر الى المعنى فان في كونه اخبارا زيادة امر لم يثبت وهو التحرير
من جهة الملك وايضا اثبات امر لا دليل على ثبوته وهو ثبوت التحرير منه فيما مضى والجزاء ان لم يكن ثابتا
فلا يحسن ان يحمل على الاخبار بالحرية مطلقا او من جهة الملك مع ان الظاهر في ثابت الرق ان يكون كذلك
وفيه الاحتياط فانه يلزم في الاخبار الكاذب امور لم تكن واجبة واما الثابت امتناع التجوز بالمجاز في الطلب
واما التجوز في الانشاء صورة ومعنى بالنظر الى الثبوت فلا نسلم على هذا التقدير ينبغي ان لا يثبت بدون
النية ايضا لان المجاز غير متعين فيكون كناية فيفتقر اليها فان نوى المعنى الصالح فهو هو والا فان لم
ينو شيئا ينبغي ان يلغو والله اعلم والذي يدل على ما ذكر انه لا العتق في هذا الحق لشيوعه في مجاز وههنا
فروع اخر مذكورة في المطولات **اشراق** وقد تتعذر الحقيقة اي لا يصح اعمالها والمجاز معا اذا كان
الحكم الذي استدعاه اللفظ بالنظر الى كونه موضوعا له او لما له علاقة معه ممتنعا غير صحيح الاعمال فيلغو
كما في قوله لامرأته هذه ابنتي وهي معروفة النسب يولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك
ابدا اما المجهولة النسب فلذلك لكنه انما فرض المسألة في المعروفة النسب لان استحالة الحقيقة فيها اظهر
ثم فيه الاقرار والمكذب في الالان اللفظ توقف بينهما ان اجير دعوى للظلم اما تعذر الحقيقة فظاهر

لان ثبوت النسب من الغير شرعا وكبر السن مانع من ان يثبت النسب واما تعذر المجاز فلان الاقرب

التطليق وهو منافي النسب لان مقتضى النسب التحريم من حين الوجود ومستدعى التطليق البحث التحريم المتعقب

بالتحليل واحد الضدين لا يتجوز في الاخر واما المجهول النسب فلان اقراره بذا ابطل حق الغير فلا يعتبره او ان شارع

ويكذبه الشارع ليس ادني من يكذب نفسه وان يكذب نفسه يكذب فكانه كذب نفسه فرجع والرجوع عن النسب

صحيح ولقائل ان يقول ان الاستعارة انما تجري في الاضداد والمباينات كالظلمة في الكفر والحجة في الشمس والنور

في الايمان فان الظلمة من صفات الاجسام المحسوسة والكفر من صفات النفس وان التهكم والظرف في قوله

فبشرهم بعذاب اليم فان اهل البلاغة اطلقوا على انها استعارة مع ان البشارة والاخبار بالسوء

متضادان والقول بانها انما تنافي في التمليح وكونه ليس واجب القبول فانه من الجائز ان يكون المتضادان

متشاركين في صفة خاصة بهما فيستعار احدهما للاخر ثم ان البنت وكونها طالقة ليس مما فيهما يتنافيان انما

التنافي باعتبار امر عارض مفارق فلا مخالفة في ان يستعار احدهما للاخر لعلاقة جامعة مشتركة بينهما

ولئن سلمناه فلا نسلم ان المجاز المتعين هو التطليق لم لا يجوز ان يكون هو التحريم البحت فان ثبت الالزام

ثبوته من حيث انه حكم النسب فهو فرع ثبوته وهو غير ثابت والكلام ابتداء فهو لا يقدر على ان ينشئه وهو

قلت انما تم لو كان صح ان في التحريم المؤبد ولم يدعه بل انما ادعى التجوز في الاخبار عن التحريم المؤبد كما ان قوله

بذا ابنه مجاز في الاخبار عن العتق من حين الملك فولده ذلك بمنزلة ببذه محرمة عليه من حين الخلقة وهو اخبار

ومثل بذا الاخبار لا يمانع من صحة غاية الامر ان الاقدام على النكاح بنافيه وان فيه ابطال حق الغير ولا ضرر

فان المراة لو اقرت بذلك ثبت فبطلان حق الغير انما يثبت ضمنا كما في الاقرار بنسب المجهول فانه لم يثبت النسب وكم

زوجته على التقرير مثلا والاقدام كان لعلم فلان ام التحريم قد تحقق والله اعلم الشراق والحقيقة قد تترك

بدلالة العادة اي الاستعمال كالنذر بالصلوة والحج فانهما قد استعملا استعمالا فاشيا في المعنى المشهور حتى

صارا حقيقتين عرفيتين واعلم ان بذا الكلام من الشيخ فخر الاسلام ومن تابعه يدل على ان لا

حقائق عرفية بل انما هي مجازات غالبة وهو الظاهر من كلام اكثر علمائنا رحمهم الله تعالى والجمهور من الاصوليين

على الخلاف والاشبه الاول فان دلالات هذه الالفاظ متبدلة بل القول بالنقل اسهل وكونها مجاز الوضع

يفتقر طويل في عبارة الفقهاء بل نقول ان استعمالات هذه الالفاظ من قبيل المنقول والنقل فالتجوز ثم ان

التجوز اظهر بالنظر الى الارتجال والنقل بذا والله اعلم واعلم انه سيجي فيما قبل ان الحقيقة المستعملة اولى

عنده من المجاز المتعارف خلافا لهما ولم يقل الخلاف في هذه المسئلة فان اريد بالتعارف التعامل فالامر ظاهر

وان اريد التبادر او الكثرة استعمال كما اومانا اليه فيقال فالمراد بالعادة الكثرة في الاستعمال كثرة فاشية بحيث

يكون استعمال الحقيقة بالنسبة اليه من الاندر المحض او العدم والكلام فيما سبق ان الحقيقة مستعملة استعمالا والمجاز مستعملا
استعمالا اكثر منه الى ان يتبادر فلا تصادم بين المسئلتين والله اعلم ثم ان كان المراد بالمتروك المهجور وهو تركها بلا سبب
من قبل المتكلم فالحصر لا غبار عليه فانه استقرائي والتعالي على ظاهره فيه مثل ما يحتمل نقصانا على الحصر فما يرجع الى معنى
من الكلام وهو الاظهر وبدلالة اللفظ نفسه اي كونه مستعملا على زيادة في بعض الافراد او نقصان حتى كانه خرج عن مفهومه
سواء كان بحسب اصل الاشتقاق او بحسب المعنى الحاصل بالفعل كما اذا حلف لا ياكل لحما فلا يتناول لحم السمك فلا يحنث باكله
خلافا لابي يوسف فيما يروى عنه برواية شاذة مع وقوعه في افصح الكلام المجيد لتاكلوا منه لحما طريا وقال صاحب الهداية ان التسمية
القرانية مجاز لان اللحم منشاؤه من الدم والاشبه انها حقيقة وانما تخصص بالعرف كما يدل ما روي عن ابي حنيفة عليه فانه عند
الاطلاق لا ينصرف اليه ولذلك لو قيل اشتر بها اللحم فاشترى السمك لا يكون ممتثلا وهذا القدر واضح وقالوا ان اللحم ينبئ
عن الشدة يقال التحم الحرب اي اشتدت والاشتداد في الدم الذي هو اقوى الاخلاط فيكون متقيدا باللحم الذي منشاؤه
من الدم ولعلهم ارادوا ان اصل الاشتقاق ذلك والا فالدال انما هو العرف وذلك لان الوضع وان اخذ لا يقتضي ان يكون
اللفظ [illegible] عليه عند الاطلاق بلا شبهة كما لا يخفى فافهم ولهم في التجوز وجهان الاول ان يقيد اللحم بما فيه دم بدخل الاستغراق
فالتجوز ظاهر والثاني ان يدخله قبل التقييد ثم يخصص بالعادة والاول اظهر والعام المخصوص مجاز قيل اذا لم يشترط في العموم
الاستغراق واذا اشترط فلا يكون مجازا اذ بذلك الاعتبار يحكم بالتجوز الشائع لارتفاع كمال العموم وانت تعلم ان الاشتراط
وعدمه لا يقتضيان الا ان يكون اطلاق لفظ العموم مجازا او حقيقة ولا يقتضي ان يكون النكرة المنفية حقيقة او مجازا
ضرورة ان وضعها للاستغراق قطعا سواء كان الوضع نوعيا او لا وان صح وسواء سميت عامة او لم تسم واذا لم يبق على سعتها
كان مجازا بلا شبهة فيه واعلم ان هذه المسئلة انما هي على تقدير عدم النية نية الخصوص والا فعلى ما نوى على ما ذكره
الشيخ ابن همام في فتح القدير وكقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب فان الملك من اثاره التصرف والمكاتب
في يد نفسه يتصرف بنفسه فالملك ضعيف كانه ليس بمملوك فان السيد لا يقدر عليه بشيء وعكسه الحلف باكل الفاكهة فلا يتناول
العنب لان التفكه التنعم والتلذذ بشيء لطيف والعنب وما يحذر ضده غذاء فالتفكه فيه على الكمال بحيث يكاد
ان يساوي الراي انه لا تفكه فيه فلا قال لهما فيما اعلا ان الفاكهة الثمرة والاشبه قبله وبدلالة سياق النظم اي بقرينة
لفظية ملتحقة بالكلام سابقة او لاحقة وان كان السياق مشعرا في المتاخرة كقوله طلق امرأتي ان كنت رجلا
ظاهر ان التعليق للتحقيق فلا يكون توكيلا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم اي بقرينة حالية كما في يمين الفور كما اذا انهدت
الخروج فقال لا تخرج ان خرجت فانت طالق وبدلالة محل الكلام اي بكون الكلام لو كان محمولا على الحقيقة لم يصح
وعلم قطعا انه غير صحيح والحاصل انه يترك لتعذرها كقوله عليه وعلى آله الطيبين السلام والصلاة انما الاعمال بالنيات
رواه البخاري ومسلم ورفع عن امتي الخطاء والنسيان لفظه على ما رواه ابن ماجه والبيهقي ان الله تجاوز عن امتي الخطاء

والنسيان وما استكرهوا عليه فحقيقة الحديث لا يدل ان الاعمال لا توجد الا بالنية ولا خفاء في ان الا[عمال]
موجودة بدونها كما في غسل الثوب ونحوه فالمراد ثواب الاعمال بالنية فالوضوء بغير نية لا يثاب عليه
ولكن لا مانع من ان يكون مفتاحا للصلوة كطهارة البدن والثياب فيتوقف عليه تمام الصلوة بنفس الغسل
والمسح ولا يخفى ما فيه فان الكلام اذا قد انصرف عن الظاهر فمن الجائز ان يخص بالاعمال الشرعية اي العبادات
التي تعلق المثوبة بها في الآخرة ومع قول الخصم انها لا توجد بدون النية ولا بد من التخصيص على تقدير
الثواب ايضا فان المحرمات لا ثواب فيها اصلا وقد تقرر ان العموم اصل فلا يترك من غير ضرورة وتقدير
الثواب والعقاب لا يصح لاستقامة الكلام في عمل لا ثواب له ولا عقاب اذ لا ثواب عليه الا بالنية
ولا عقاب له الا بالنية ولا يلزم لاستقامته صحة النية وتحقق الثواب وتحقق العقاب حتى يخص بالعقود
الى النية وترك المحرمات ولا يخفى ما فيه فان الاستثناء من النفي اثبات فيلزم انه ان ثبت ان الذي
يعد لمحال المعاش سعة ولقد اكثر في هذا المقام ولا يجدي الى طائل والحق ان الحديث لا يدل اصلا على
اشتراط النية كما زعم الذي تفقه فان مورد الحديث ان رجلا عشق الى امراة
وكان خاطبها اولا فهاجر من مكة الى المدينة لاجل التزوج فجاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم
انى هاجرت الى الله تعالى واليك فقال صلى الله عليه وعلى اله وسلم انما الاعمال بالنيات وانما
لامرئ ما نوى فمن كان هجرته الى الله ورسوله فهجرته الى الله ورسوله ومن كان هجرته الى دنيا يصيبها
او امراة يتزوجها فهجرته الى ما هاجر اليه رواه الشيخان فهذا صريح في ان حسن الاعمال بحسن النية وقبحها
بقبحها ولا تقدير لخصوص الثواب وقد تقرر ان الحديث دال على القصر اما بانما على روايته او بتعريف
المبتدا على اخرى وهو نقيض خطاء الذي طلب ولا يتصور في حصول الصحة بدون حصول شرط الفعل وركنه
يعلم ان النية ليست شرطا للفعل وانما هي شرط الجزاء لدفع وهم من توهم استطاعة لحصول الفعل
باركانه وشرائطه والحمل على ان خطاء الذي طلب كان لجهله بان شرط الفعل انما يصح لوقوع هذا الحديث في
الابتداء ولا يذهب عليك ما فيه فانه لا شبهة في ان العمل المقرون بالنية عمل وانما الكلام في ان
ما صدق عليه الصلوة والوضوء هل هو هو او مع النية فلا يبعد ان وقع لاحد الشك في ان هذه الاعمال
هل موجودة بوجود معتبر عند الشرع كما هو موجود في الحس فدفع ذلك التوهم بانه لا وجود لها الا بالنية
او لقائل ان يقول انما ورد في العموم فالذي طلب قد حصل ان بعض الاعمال لا وجود لها الا بالنية وانما
وقع الخطاء في ان ذلك مقصور على البعض ترفع في الحديث توهمه فافهم والله اعلم واما الحديث الثاني
فلا خفاء في ان الخطاء والنسيان موجودان غير مرفوعين فالمراد ارتفاع المواخذة كما لو

كما يدل عليه لفظ الحديث على ما رويناه من قبل وقد يزعم انه رافع للمؤاخذة الدنياوية ايضا فلا حد في الخطاء ولا كفارة ولا عتق ولا طلاق فيها وكذا في الاكراه ولا يخفى عليك انه غير تام فان المتبادر من المؤاخذة الاخروية لا غير كما لا يخفى وقد يقال انه ان قدر الحكم يلزم توقف الفساد على العزيمة ولم يقل احد وان قدر على سبيل التوزيع بكون الحكم كالمشترك لانه على معان ولا عموم له وتقدير الثواب والعقاب ايراد نوع اخر ولا يجمعهما معنى شامل وهذان المعنيان يشملهما معنى واحد وهو التعلق بكيفية العزيمة او ما يشملها الجزئي وللقائل ان يقول انه يجوز ان يكون المعنى انه لا وجود للفعل الخطاء في نظر الشارع حتى لا يترتب عليه ما يتعلق به سواء كان من قبل الدنياوي او الاخروي فلا يقع طلاقه ولا عتاقه غاية الامر انه يستثنى البعض كالقتل والجناية على اموال العبد ولقد ينحو ههنا البعض بانحوه في الكلام في الحديث الاول وان شئت الاطلاع فراجع الى المطولات

مسئلة

والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم والخمر حقيقة عندنا خلافا للبعض تفصيل هذه المسئلة ان مثل قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم الاية مما اسند التحريم او التحليل الى الاعيان لا الافعال اختلف فيها فالكرخي منا وابو الحسن من المعتزلة انها مجملة بناء على ان الاسناد ليس على ظاهره لان المحرم انما هو الاكل مثلا وغير الظاهر غير معلوم وهو الاجمال والجمهور على ظهورها فيما يناسب فالاكل يناسب الميتة والنكاح في المحارم وقال رئيس الحنفية من بعده وعنده على انها حقيقي لا مجاز بالحذف ولا نحو اخر فان التحريم اذا اضيف الى العين كان ذلك امارة لزومه فكيف يكون مجازا لكن التحريم نوعان تحريم يلاقي نفس الفعل مع كون المحل قابلا له كاكل مال الغير والنوع الثاني ان يخرج المحل عن الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فيعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا ويصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل ويضاف التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا ولا يخفى انه لا يخفى اصلا فقال الشيخ ابن همام لو ان يصحح كلامه بادعاء تعارف تركيب منع الاعيان لاخراجها عن محليته الفعل المستفاد ففيه زيادة بيان سبب العدول عن التعليق بالفعل الى التعليق بالعين وقد عرفت انه لا حقيقي شرعية عنده وبهذا التوجيه يقتضي ان تكون حقيقة شرعية الا ان يقال ان الامكان الحقيقة في الفرد او في ان العرف عام لا شرعي محض وقد اشار به الى انه دعوى بلا دليل مما صرح على القول بالحقيقة كما هو مقتضى كلام شراح كلامه لا بد له من بينه مع ان الظاهر خلافه وقال الحلي ظهوره في بعض مما يتبادر ذلك لان الاستقراء في مثله اراده منع الفعل المقصود منها حتى يتبادر من نحو حرمت الخمر حرم شرب الخمر وكذلك امثاله والذي ينبغي ان نعني به ان الحرمة هي المنع والظاهر انه لم يطرء عليه النقل والتجوز لان المعنى الاصلي الصحيح بلا ريبة فلا ضرورة في خلاف الاصل ولا شبهة في ان الممنوع هو الذم بلا غاية الا ام

ان ممنوعه من تلقاء ممنوعية الفعل ومثله مس الكتاب فان المكتوب بما هو نقوش مع انه يضاف الى الكلام في
كتب المصحف ولا مجاز فيه اصلا فنفي ان اضيف الى الفعل يكون المعنى ان نفسه ممنوع عن العبد والعين يحتمل
ان تكون قابلة للتصرف كما اذا قيل حرم اكل التراب مثلا وان اضيف الى العين فاذا انها ممنوعة عن
المباشرة باي وجه كان وكذا ان اضيف المنع فقيل ان الخمر منعت عنكم ولا يقبل التصرف بوجه الا
بدليل فلا يصح البيع والتداوي للكل والهبة والاعارة والاستعارة وغيرها غاية الامر ان الممنوع في بعض
هو البعض كما في المحارم فاشار فخر الاسلام رحمه الله الى ان التحريم المضاف الى العين حقيقة مفيدة ان المحل خارج
عن القابلية وح لا يحتاج الى الدعوى المذكورة ثم اقامة البينة ولا يرد ما اورد من ان المسند الى الفعل لان
سلمناه لكن لا يدل على انه مجاز بالحذف او مجاز في المفرد ولا يلزم الاجمال فانا بينا ان المنع والحرمة مضافا
الى الاعيان بلا تجوز في الاسناد ونحوه غاية الامر ان منع العين هو منع الفعل المقصود منها ومثل ذلك كثير
ومن ذلك سمت المسك وابصرت الهلال ولاح الحمام وذقت البطيخ مع ان المشموم [illegible]
والكم وانما تلاقي الاطراف والالتذاذ اخلا بالاكل [illegible] المقدار وهو بطون انما [illegible]
فهذا الاعتبار عليه عند المص ولا اقل من انه ليس في البطلان ظاهرا ولا هو ادعاء امر خفي فافهم هذا هو الذي اشار
اليه والذي المحقق وارث النبي محمد صلى الله عليه وعلى اله وسلم في العلم والعمل الذي صنعت كمالاته في المعارف
والمجاهدة العلية شهرها كاشتهار [illegible] الشيخ قطب الدين السهالي الشهيد عوالله تعالى لدنه بسم
سيدنا ومولانا خاتم المرسلين وسيد البشر جميعا امين رب العالمين فان قلت انه لا ثمرة فلنا لم القصد فخر الاسلام
ابراز الثمرة بل انما لا جرى كلامه الى ان الحنفية [illegible] العدم لعدم قبول المحل وطرق الجمهور ان التحريم المضاف
الى الاعيان من هذا القبيل فغلطهم وقال انه من قبيل الحقيقة لا غير مع ان الثمرة مترتبة وهي ان الحرمة
ح مشيرة الى خروج المحل عن القابلية والله اعلم مصباح ويتصل بما ذكرنا حروف المعاني اي كلمات
ذات معان لان منها اسماء وقيل من قبيل التغليب وجه الاتصال ان استنباط اكثر المسائل باعتبار البحور
مقصودا وانما خصها بالبحث لانها امور مضبوطة لانها متداولة [illegible] تكرارها في النظم والنثر
اشراق قالوا ولمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب اي للاشتراك المعطوف و
المعطوف عليه فيما تعلق به ان كانا مفردين والا ففي مطلق الثبوت والانشاء وسيجي تفصيله ان شاء الله تعالى
في موضعه ثم كونه لمطلق الجمع هو الذي يراه الجماهير وادعى صاحب الهداية والقاضي البيضاوي من
انه مذهبه واجماع اهل اللغة والاظهر خلافه فان منهم من يرى الترتيب كثعلب وقطرب وهشام وابو جعفر
الدينوري وابو عمرو الزاهد وهو الذي استشهد عن بعض اصحابنا في هكذا ذكره بعض شراح المنهاج و

بحث حروف المعاني

البصرة

العمدة في المقام النقل المستفيض من ائمة اللغة حتى قال السيرافي والسهيلي والفارسي اجمع عليه نحاة
والكوفة وكانهم ارادوا اجماع الاكثر فلا عبرة بالشذوذ وعليكم بالسواد الاعظم وقد تكرر ذلك عن سيبويه
والقول قوله فان القول ما قالت حذام وهذا العذر واضح وقال علامتنا ان الفاء يختص بالاخر
ولا يصح فيها الواو فلو احتملت الترتيب لصح وقوعها فيها وقد يمنع الملازمة ولئن سلم وان سبقصر
بها فالجواب ظاهر لان كونها للترتيب مع المهلة اجماعي البطلان وكونها لمعها اجماعي الثبوت فلا الصح
للجزاء بخلاف مطلق الترتيب فيستند بان صحة الضم من العوارض فليجز وقوع الفاء دون الواو كصلات
الافعال بالحروف فانه يصح صلى عليه ولا يصح دعا عليه ثم التحقيق ان الفاء الجزائية ليست هي الفاء
المعقبة بل الظاهر انها لمجرد افادة التعليق والترتيب الحقيقي فلا تكاد تنفك عنها اصله وقد سيدار كانه بان الفاء تختص
بالاخرية لعلة الترتيب فلو كانت الواو للترتيب المطلق لما وجد العلة المصححة لاستعارة الواو بمعنى الجزاء
وكون الجزاء مع الفاء دون غيره في الاستعمال لا يمنع الاستعارة وانما يمنعها وجوده معها وعدم صحة
وجوده مع غير الفاء فان الاستعارة لا يتوقف على السماع ولا يخفى ان بعض الاسنة لا يصح في الحروف
فليكن ما نحن فيه من هذا القبيل مع ان مطلق الجمع ايضا صالح للاستعارة وان قلت ان الدليل ظني فلا يبعد ان
الترتيب في معنى الجزائية فلو كانت له لصح الوقوع في الجزاء والنقض ببعض الصور لا يدفع الظهور ولبعده فيه كلام
والمنكرون منه مقالتهم استعمالها في موضع الترتيب ولم يفطنوا ان ذلك موردي الواوات الوقوع وقائع
فارجع الى تمسكاتهم المبسوطة في المبسوطات ومن تمسكاتهم ما رواه مسلم ان خطيبا قام بين يدي رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين وسلم فقال من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما فقد غوى فقال صلى الله
عليه وعلى آله الطيبين الطاهرين وسلم بئس الخطيب انت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى دل على ان الجمع بحرف
التثنية مغاير للجمع بالواو فهي للترتيب والجواب انه يجوز ان يكون تركه لما حيث سوى في الذكر وان يبعد عن مثله بخلاف
ما وقع منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم في بعض الاحاديث بالجمع بحرف التثنية فانه صلى الله عليه وعلى آله وسلم عارف
بمصالح الاداب فوق ما يعرفه كل احد فلا يناسبه اصلا بوجه من الوجوه التنبيه للمساواة ومن الدليل الا حسب ومنها
ان ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لما اوجب تقديم العمرة انكروا عليه مستدلين بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وجه الج
ان الانكار على التقديم فان الواو للجمع المطلق اي اعم من [illegible] الاستعمال لم يحدد الا استعمالها في الجمع المطلق وهذا
دليل على المطلوب اظلام وقد ظن البعض ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة حتى ليست اصحاب الشافعي في ان الحنفية والها
للمقارنة عند ابي يوسف ومحمد تمسكا في قوله لغير الممسوسة ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق انها
تبين بواحدة وعندهما بثلث وذلك ان غير الممسوسة لا تقبل الا تطليقة واحدة وانما يحصل الواحدة او التنجيز

او الثلث دفعة مع التوالي فهو اذ حكم لوقوع الواحدة فلا بد من ان يكون للترتيب والا فلا مانع من
وقوع الثلث دفعة كما في ان دخلت فانت طالق طلقات متقاربة وهما اذ حكما لوقوع الثلث فلا بد
من ان يكون للمقارنة **اشارة** قوله وفي قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
انها تطلق واحدة عند ابي حنيفة لان موجب هذا الكلام الافتراق فلا معنى لتغيره بالواو ولغو النحوي لو ان
موقوفا على كونها للترتيب لتم ما ذكرت ولكن ليس كذلك لانه تكرار لحكم لوقوع الثلث في صورة تاخير الشرط
انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بل الوجه في ذلك ان موجب هذه الطلقات المتعددة
الافتراق وقوعا حالا او عند الشرط لان حكم الاول ان يقع فيه فلا يقع ثانيا وقد تكلم بانت طالق يقع
ولا ينتظر اذا تكلم بآخر يقع ذلك الان فالافتراق الوقوعي من قبل الافتراق في التكلم فلا يتغير بالواو
ولا بالشرط لان التعليق بالشرط عند وجوده كالمنجز عنده واذ قد تعلق طلقة قبل تعلق اخرى صار لان كل
فكانه قال عند حلوله انت طالق وطالق فلا مدخل للواو في ذلك بخلاف صورة تقدم الشرط فان تعلق
الاخرى دفعة بشرط واحد وقال فخر الاسلام ان الثاني اتصل بالشرط بواسطة والثالث بواسطتين
والاول بلا واسطة فلا يتغير بالواو وقد نقض عليه بان التحقيق ان الثالث معطوف على ما عطف الثاني عليه فلا تزيد
في الواسطة والجواب ان المراد ان الثاني تعلق من تلقاء الواو بالشرط بواسطة الاول والثالث تعلق به من
قبلهما بواسطتين في التكلم وقيل عليه ايضا بان هذا الكلام يدل على ان موجب هذا الكلام بدون الواو الافتراق
فلا يتغير بالواو ولا يخفى انه انما صار موجبا باعتبار الواو فانها لو لم تذكر كان الكلام من قبيل التاكيد والجواب
عنه او لا ان المراد ان موجب هذا الكلام الافتراق في التعلق بواسطة الواو وهي لا تغيرها لانها لمطلق الجمع
لا للمعية بخصوصها فنزلت كذلك لانها كالمنجزة عند حلول الشرط وثانيا ان الخبر بعد الخبر شائع وبهذا ظهر
ان التعليقين لا يقتضيان الوقوع تعاقبا لانه لا واسطة فيهما ومنع قولهما ليس المعلق كالمنجز بل معناه الوقوع
على طبق ما يدل عليه الكلام وفي التعليق ان تعلقت متعاقبة لكن الوقوع عند الحلول ولا موجب للتعاقب
فنزلت معا وهو الاشبه لان حقيقة التعليق هو الوقوع على تقدير الشرط فان كان الجزاء واحدا فيقع
عقيبه وان كان متعددا فيقع كذلك ولا مدخل للواسطة والافتراق في التكلم والتقدم والتاخر حالا
في ايجاب التعاقب وعدمه وانما يقع مترتبا في التنجيز لان الوقوع هناك عقيب الان وهو متعاقب كما سنعلم
فلا فرق بين التعليقات المتعددة والواحد بواو وذلك لان الواسطة في الايقاع وكذا الافتراق والوقوع على طبق
المدلول لا الايقاع والمدلول ليس الا ترتيب الاجزية على الشرط فاذا وجد يترتب عليه بلا توان والقول بانه كالمنجز عند
الحلول ان اريد انه كذلك في الوقوع فمسلم لكن الفارق موجود وان اريد انه كذلك في ان الوقوع عند الشرط

كما في البحر

كما في التحرير عنده فهو مسلم ولا يفيد ولذلك لا يعتبر الا هلية عنده فلا شبهة من كل الوجوه وعلى هذا البحث غاية الاتجاه قوله وقال
موجبه الاجتماع فلا يشعر بالواو وربما يقال ان الاصل عدم الطلاق فلا يقع الطلاق الآخر بالشك لان عدم الترتيب
يوجب الوقوع دفعة والترتيب الحقيقي يوجب عدمها وان الاول يقتضي وقوع الآخر في غير الممسوسة والثاني يقتضي عدم وقوعه
فلا يقع بالشك والجواب ان المعلق بالشرط عند حلوله كالمتكلم به وفي التكلم الحقيقي الترتيب موجود فكذا في الحكمي حكما
وقد عرفت انه غير واف وما قيل انه كالجواهر المنحلة فتنزل على ترتيب النظم ان اريد الحصر والتمثيل فواضح وان قصد افادة
لا يخفى ظلمه فتورد لو قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة لان الاول وقع قبل التكلم
بالثاني والثالث فسقطت ولاية لفوات محل التصرف اما تقرير الظلمة فلانه يقع واحدة في هذا الاثنين ويلحق الاخرى
وذلك لان غير الممسوسة لا تقبل الطلقات المتفرقة على التعاقب وانما تبين بواحدة ولا يخفى على احد انه لو قال انت طالق
طلقات ثلثا تبين بثلث وليس معناه الا الثلث اعم من ان يكون احاده موجودة متقارنة او مترتبة وهو معنى الواو بعينه
فان الجمع بحرف الجمع كالجمع بحرف العطف فقولنا جاءني ثلثة رجال وجاء زيد وعمرو وبكر سيان في المدلول فيجب ان تقع
مقارنة والا فما الفارق ولا يتصور الا بان يوجد الموجب للترتيب ولا يوجد سوى الواو فهي للترتيب وفيه هدم
ما قد اسس واما التنوير فهو انا لا نسلم ان الموجب هو الواو بل الموجب هو الافتراق في التكلم والسر فيه ان حكم الاول لو ثبت ان
لا يتراخى عنه الا اذا وجد ما يوجب التراخي كقران كلمة بعيدة نحو انت طالق غدا مثلا وههنا لم يوجد شيء سوى العطف وهو لا يوجب
شيئا منه كما لا يخفى فاذا تكلم بانت طالق يقع بلا موخر ومن شانها التسوية موجب فتبين قبل التكلم بالآخر فلا تبقى محلا
غير قابل لتعليقه ولذلك تبين اليهم بواحدة اذا لم يوجد الواو نحو انت طالق طالق او طلقتك مثلا ويقع الثلث
في انت طالق وطالق وطالق معا لان اول الكلام يتطلب آخره فان وجد مغير في آخره يثبت مقتضى المجموع ولذلك
يتوقف في انت طالق ان دخلت الدار ويجي مثله وهذا القدر واف لما هو المقصود في هذا المقام وربما يتمسك
في التفريع بان حمل الكلام على فائدة اولى من الالغاء فينبغي ان يحمل الواو على المقارنة لئلا يلغو ما في كلامه ولا يخفى ان
كونها للمقارنة خلاف الاصل والالغاء انما جاء بالمعارض ومثل هذا الالغاء ليس مما يجب اهداره نعم ان لزم بمجرد نقض
الكلام كما في الاستثناء المستغرق مثلا او صدر ممن يقصد المطلقات وهو ماهر باحكام الشريعة فهذا قرينة قوية
على كونه صارفا كلامه عن ظاهره عليه ثم ان فيه اضرارا فلا ينبغي ان يلزم بدون النية وينبغي ان تكون نيته مقبولة لانه اعلم
فاستمع واذا زوج امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن زوج ثم قال المولى هذه حرة وهذه متصلا بواو
العطف الغى بطل نكاح الثانية لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية فيبطل الثاني قبل التكلم بعتقها
اما تقرير الشبهة المتقعة في الظلمة فهو ان نكاح الامة على الحرة باطل وكذا انضمامه مع نكاحها فاذا اعتق المولى
من قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة فانهما عند التزويج طرفان وعند النفاذ والبقاء امثال ولا فرق دون ان اعتقهما

بان قال هذه حرة ثم هذه يبطل نكاح الثانية لانه يلزم انضمام نكاح الامة مع نكاح الحرة الموقوف وح مثله يبطل نكاح

الامة واذا اعتق بالواو فالحكم كذلك فلو كانت بمعنى الجمع المطلق كما هو معنى المثنى والمجموع ينبغي ان لا يبطل نكاح واحدة

فلا بد من ان يحدث فيه معنى الترتيب وليس يتحمل دال عليه الا الواو فهي للترتيب ثم المسئلة على وجوه الاول ما في

الكتاب والثاني ان يكون مع اذنهما وح ينبغي ان لا يبطل نكاح واحدة لانه حالة النفاذ انما نكاح الامة الاول ولا محذور

فيه وفي حالة بقاء النفاذ انما نكاح الحرة على الامة ولا محذور فيه ايضا والثالث ان يكون مع اذن الزوج لا

مع اذن المولى والحكم فيه بطلان نكاح الثانية فانه عند اعتاقه قد نفذ نكاحها وح قد تحقق انضمام نكاح الامة الموقوف

على نكاح الحرة النافذ والرابع عكسه ينبغي ان يكون الحكم كذلك لان النفذ بالاذن ليس بعلة لاجل ان نكاح الامة

الموقوف اذ قد بطل نكاح الحرة الموقوف ايضا فلان يبطل بالنافذ بالطريق الاولى واما النور [illegible]

الكاشف عن حقيقة الحال الموضع في النور فهو ان البطلان ليس لان الواو للترتيب بل للتعاقب

في الاعتاق سواء بالواو او بغيرها نحو اعتقت هذه هذه مثلا وتفصيله ان الاولى عتقت بمجرد هذه حرة

لانه ليس في آخر هذا الكلام ما يغيره وح يلزم طرو نكاح الامة الموقوف على نكاح الحرة وهو غير صحيح ولا [illegible]

توقف النكاح فبطل وذلك لانه لا فائدة في ابقاء النكاح اذ لا يصح ابتداء نكاح الامة مضمومة الى الحرة

واجازة النكاح لا ابتداء وبهذا القدر قد تم الدفع ولكن يمكن ان يتكلم في اصل الحكم بانهم استدلوا على حرمة

الانضمام بقوله صلى الله عليه وسلم وتزوج الحرة على الامة ولا تزوج الامة على الحرة رواه الدارقطني

وقد تكلم فيه واخرج الطبري في تفسيره عن الحسن قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى ان تنكح الامة على الحرة

وتنكح الحرة على الامة واخرج ابن ابي شيبة عن امير المؤمنين على رض لا تنكح الامة على الحرة ومن يرى المفهوم المخالف

يستدل بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية وهذا يدل على بطلان طرو نكاح الامة على نكاح الحرة والانضمام

في معناه والمفهوم يقتضيه صريحا ثم نقول ان صح ولا يبطل نكاح الحرة على نكاح الامة بل يقرره ثم نقول ان التحريم

في الابتداء او البقاء وعلى الاول فالحكم مختص بالنكاح النافذ اذ هو عام للموقوف ايضا فعلى الاول

يجب ان لا يبطل نكاح واحدة وعلى الثاني فكذلك وعلى الثاني فلا يصح الاختصاص فعلى الاول وان اعتبر

ينبغي ان

حالة النفاذ فان النكاح الموقوف ليس في الحقيقة نكاحا وانما يصير كذلك بالاجازة وح لا يبطل عند بقاء

الوقف على اجازة الزوج فانه لا نفاذ وح انما النفاذ عندها فينبغي ان ينظر اليهما فان اجازهما معا او

متعاقبا ينبغي ان يصحا لانهما في حالة النفاذ حرتان وان اجاز الواحد يبطل الآخر لا بالنظر الى الاعتاق

بل لانتفاء الاجازة وان يجيزها حالة الوقف فينبغي ان لا يبطل النافذ منها اذا كان الاثنان ينكحان

نكاحا نافذا ثم اعتقهما على التعاقب سواء كان المولى واحدا او متعددا وهو خلاف ما يروى عن ابي ح

الجامع وايضا فهو معنى لا نفهم اصلا من العبارة كيف والمفهوم منها الطرو ولا طرو في البقاء والذي
ينبغي ان يقول عليه ان المراد النكاح النافذ فانه المتبادر عند الاطلاق ومراده وح لا يبعد ان
يلحق الانضمام كما في العصبة بمفهوم يتحقق في حالة البقاء وبه فلا عبرة بالانضمام فيه والقول بانه لا فائدة له
لانعقاده لان حاصله ان حالة البقاء وهي حالة الاجازة كحالة الابتداء ولو اسند النكاحين على الحرة والامة
وهما موقوفان او احدهما موقوف يبطل نكاح الامة وهو موهم فان العبرة بحالة البقاء وفي هذه الحالة الابتداء
لا يلزم نكاح الامة على الحرة لا انعقادا فالصحيح انه ان كان نكاح الحرة نافذا ونكاح الامة موقوفا يبطل ابتداء النكاح
ولا يلزم منه ان يبطل احد الموقوفين والقول بان انضمام نكاح الامة مع نكاح الحرة مطلقا يبطل والحدث
عام للانكحة كلها لا دليل عليه فان مقتضاه ان يبطل نكاح الامة فيما اذا تزوج الامتين نكاحا نافذا ثم اعتقت
احديهما وهو بعيد فالمستلزم ان يبطل فيما اذا تزوج الحرة على الامة فان النكاحين قد اجتمعا في البقاء و
الحاصل انه لا يظهر بالدليل امتناع نكاح الامة مع الحرة في البقاء سواء كان موقوفا او نافذا والله اعلم
لا مخلص الا بان نفرض الاعتاق بعد اجازة الزوج وفي الكنز اشارة اليه وما ذكره التلويح عن الجامع
انه لو زوج امتين من رجل في عقدين ولكل منهما مولى على حدة فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان
على حالهما فبايهما اجاز جاز لانهما لو انشأ العقد واحديهما حرة والاخرى امة توقفا لانه لا اتصال
في التوقف واحدهما لا يملك الاجازة والرد في ملك الاخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى
تصير اجازة النكاح الثانية وايضا من ذلك وان اجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة
كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة على نكاح الامة يدل على ان البطلان مداره على ان الاعتاق رد لا على
ان ذلك مقتض للانضمام نكاح الامة الموقوف على نكاح الحرة وهو غلط وقع فيه لعدم غوصه والله اعلم
قوله فاستشارة واذا زوج رجلا اختين في عقدين بغير اذن الزوج فبلغه الخبر فقال اجزت نكاح
هذه وهذه بطلا كما اذا اجازهما معا وان اجازهما متفرقا بطل الثاني لان صدر الكلام موقوف على اخره
اذا كان في اخره ما يغير اوله كما في الشرط والاستثناء وتقريره انه على طبق ما مر من ان الجمع بين الاختين باطل
فلو اجاز بكلمة القران بان قال اجزت نكاحيهما بطلا لافضائه الى الجمع ولا ترجيح وان اجازهما متفرقا
بان قال اجزت واحدا منهما ثم اخر بطل الثاني لان الاول قد صح بلا مزاحم وانما جاء البطلان على
الثاني ولذلك لو نكح واحدة منهما ثم نكح اخرى يبطل هذا النكاح ولو اجازها كما اذا قال اجزت نكاح
هذه وتلك يبطل الثاني فهذا يدل على ان الواو للترتيب وتقرير الجواب انه ليس المدار على ذلك بل المدار على الاول وقال
احدهما بطلا معا لان حرف التثنية لا يدل على الترتيب بل المدار على ان صدر الكلام موقوف على الاخر ان كان مغيرا

كما في الشرط والاستثناء وامثالهما وفيما نحن فيه الآخر مغير لانه يفضي الى الاجتماع فيثبت الحكم بالمجموع على ان ورد عليه
بان المغير هو الضم الدفعي كما في جزئيهما فان المنهي عنه الجمع وهو فيه واما الجمع في صورة العطف فليس كجمع بل كتعاقب
وقد يدعى ان المغير من الصحة الى الفساد مطلقا معتبر سواء كان من حيث الضم الدفعي اولا والتفصيل ان الادلة
المحرمة للجمع بين الاختين منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لفيروز الديلمي
حين قال يا رسول الله صلى الله عليك وسلم اني اسلمت وتحتي اختان قال اختر ايتهما شئت رواه الترمذي
وابو داود وقوله صلى الله عليه وعلى آله لا تحل لي حين قالت ام المؤمنين ام حبيبة يا رسول الله انكح
اختي رواه الشيخان وهي تدل على ان لا تجمع في النكاح الا انه ودلالته واما بطلان نكاحهما فلا يثبت لانه
يحتمل ان يكون نفس الجمع حراما فله الخيار في الابقاء كما يدل عليه حديث الديلمي ولكن ما رواه ابو داود
في مراسيله عن عيسى بن طلحة قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تنكح المراة على قرابتها مخافة
القطيعة هكذا في فتح القدير يدل على ان نكاح الاخت على الاخت حرام وكذا حديث ام المؤمنين فالمراد
بحرمة الجمع حرمة النكاح الجامع ثم الحديث يدل على ان النكاح الاول صحيح ثابت فالفاسد هو الثاني
ولو افقه الدراية فان الاول كان صحيحا بلا حرمة وانما المفسد اجتماع الثاني معه فهو الفاسد فاذا كانا
في عقد فالعلة المحرمة لا فيهما وهي الاجتماع فيفسدان والسر فيه ان لا مرجح لبطلان واحد لا بعينه في ان
في صورة العطف اول وثان فلا يتغير من الصحة الى الفساد بل انما الفاسد المعطوف لانه نكاح الاخت على
الاخت فالمفسد الضم الدفعي فهو المعتبر ومما يشيد اركانه انه لو كان مغيرا لكان اجزت واجزت
الخ مغيرا ولا دخل للاستقلال وعدمه كما في التخصيص وقرائن التجوز الا ان يقال الفصل متحقق فلا يتم كلامهم
وان قيل اتحاد المجلس بمنزلة الضم الدفعي فلا يلائم عده اقوالهم وعلى هذا فلا اشبه ما في البحر من ان
مفسد النكاحين الضم الدفعي وذلك الادعاء ادعاء او غير نافع نعم يبقى امر حديث الديلمي فانه
من البعيد المحض ان يكون النكاحان دفعة فانه غير متعارف فالاوجه فيه قول محمد من ان الانكحة وقعت
في الكفر فيما جاز التعاقب في الالفاظ عند الاسلام او كان ذلك في بدء الاسلام والله اعلم واعلم
انه يرد ايضا ان المغير المعتبر هو المغير لنفس الكلام بان يكون بدونه مطلقا او عاما او مقيدا مثلا
ثم يصير بالآخر نحو زيد قائم في الظهيرة ولا شبهة في انه لا يصير بهذا النحو اصلا فان اجزت نكاح هذه
تام لا يتغير بالضم وهذه اصلا وربما يغير باعتبار وصف ثابت في الشرع وهذا النحو من التغير
لا نسلم انه مغير معتبر او خلافه ان اشتراط دلالة الكلام على الآخر انما هو اذا كان مبدلا لما يدل
عليه الاول لولا الآخر وما نحن فيه ليس كذلك فان دلالة اجزت هذه على حلها وانما يتغير حكم

وصف ثابت له من الشرع من صحة الاجازة لولا الاخر الى بطلانهما باجازة الاخر والدلالة على حالها
فان السمع الفاسد مثلا دلالته على حالها وهذا وان كان مخالفا لما عليه الجماهير لكنه اقرب والله اعلم
ثم اعلم ان هذا القيل والقال انما يتجه على تفريعهم واما الجواب عن اصل النقض فقد تم فان حاصله
ان البطلان لم يكن من قبل مقارنة الواو من شيء اخر بغض لا نسلم ذلك فافهم **اشراق** وقد يكون الواو
للحال المشهور من كلامهم انها مجاز فيها والعلاقة ظاهرة لان الاشتراك خلاف الاصل لكن المتبادر عند
الاطلاق في الجمل الواقعة في محل الحال الحالية بلا قرينة كما نفهم الجمع من الواو العاطفة وان كان العطف اكثر
وقوعا والله اعلم كقوله لعبده ادّ الى الفا وانت حر حتى لا يعتق الا بالاداء لانه جعل الحرية حالا للاداء فلا
تسبق الاداء وتفصيلا ان الاظهر هي العاطفة فلزم الانحراج صارف عنها لا يصح العطف لان الجملتين وان كانا
انشائيتين لكن الاولى طلبية والاخرى ليست كذلك فهي للحال ثم الحالية مقتضاها ان يكون الحال قيدا للعامل
ومقارنا له وهو وان لم يقتض ان لا يكون متحققا سابقا من حقه ضرورة انه يصح رايت زيدا وهو راكب مع
ان الركوب كان من قبل لكن الاصل فيه عدم السبق فيما امكن يكون محط ان الكلام فيكون مقارنا والحرية
عند الاداء فلا سبق هذا غاية تقرير ما في الكتاب ولعله خلاف عن دغدغة فان الاحالة ممنوعة وان لم يمكن
عليها كما فهم من ظاهر عبارة الكتاب فالقياس فيه اقوى الاذن لقيام ان مقتضى الحالية المقارنة وهو اعم
ان يكون الحال من قبل او يكون حادثا عند حدوثه فلا ينفت القدم باثبات يل الظاهر عدم التقدم فان
الحرية من هذا الكلام فالاظهر ان مقصود المتكلم تعليق الامر بالاداء والتحرير حالا والا فلا فائدة في الامر
ولذلك قيل ان مثل هذا الكلام انما يذكر للتحريض على الاداء والمال ولن يتصور الا بالصرف عن الظاهر فلا وجه الا
ان يكون من باب القلب بمنزلة كن حرا وادّ الي مود كقولك لا تموتن وانتم مسلمون وقولهم ولا تمت وانت ظالم
مسالك ان يكون في معنى التقدير فكانه ادّ وانت مقدر الحرية عند الاداء والثالث ان يكون التحرير في زمان الاداء وهذا والا
ان يقال ان مثل هذا التركيب لاشتراط الحرية بالاداء بمنزلة قوله ادّ على انك حر فالتحرير مقابلة الاداء وتعليق الحرية بالاداء لا
يكون المجاز في التركيب لا يقال انت حر ليس اخبارا البتة فلا يقع حالا فان الانشاء لا يصح وقوعه حالا لان الانشاء هو المجموع
والجملة الحالية بمنزلة المفرد والقول بالاقتصار يسمح بما فيه **اشراق** قد يكون لعطف الجملة ومفادها الاشتراك في الثبوت
نحو زيد قائم وعمرو قاعد ان القيام والقعود متحققان في الواقع ولا تعرض لتعلق احدهما بالاخرى الا بالخارج وفيه اشارة
الى هذا الاستعمال تجوزي والمشهور خلافه وهو الاظهر لان التجوز خلاف الاصل والاحتياط للمبالغة للسواد الاعظم و
قيل انها لم يجز اصلا بل هي استينافية وهو انكار لما هو الظاهر من غير ضرورة **افادة** فلا يجب المشاركة في الخبر الا في
الكمال المعطوف فان مشاركتهما في متعلق الخبر بان يكون خبراهما واحدا او مقيدا في احدهما فكذلك في الاخر وهذا بالنظر

الى نقض الكلام وان وجب بدليل آخر ان كان كقوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لان موجب
هذا الكلام الطلقة الواحدة اشارة وكذا في قولها طلقني ولك الف درهم حتى اذا طلقها لا يجب شيء لان العطف عطف
الجملة فلا يكون الا وعدا محضا فيه لا يجب شيء وفيه انه صح يكون اقرارا لان الجملة الاسمية للحال والمراد الوحدة بما اقر
والجواب ان المقصود انه لا يجب بالتطليق ولا يخفى ما فيه فالاهم في الجواب ان ظاهر هذا الكلام مصروف الى الوعد
ويؤيده انه لم يقل على كما لا يخفى ولا يخفى عليك ان ولك الف اخبار فلا يصح ان يكون معطوفا على الامر
اللهم الا ان يكون العطف في اداء انشاء مع ان هذه الجملة شائعة في الانشاء بحلاف ولك الف ولئن قيل ان الفاظ
العقود والفسوخ اخبارات فلا يصح العطف في حديث الاداء فيجد صحة انما يصح عدم العطف فيه واما ما نحن فيه
فنقول كونها انشائية لا حل شيوعها في الاخبارية قال فخر الاسلام ان لك الف ليس صيغة الحال لان الحال يجب ان يكون
فعلا او اسم الفاعل واما قوله انت حر فصيغة للحال وصدر الكلام غير مقيد الا بشرط التحرير فحمل عليه وهو مشكل وقيل
ان الحال يجب ان يكون لها شبه لهيئة ذي الحال ان اريد ان الحال يجب ان يكون صفة له فهو مم وانما نسلم في الاحوال المفردة
وان اريد تقييد تعلقه بالاواسطة فهو مسلم ولا ينفع اصلا في الاظهر ما قاله ابو يوسف ومحمد ان الالف واجب عند التطليق
لانتفاء العطف فالواو بمعنى المعاوضة محمول على الباء العوضية او بمعنى الباء الالصاقية ويؤيد انفهام المعاوضة
والحالية ودفع بان المعاوضة في الطلاق ليست من اللوازم بل هي من الامور الزائدة ولذلك يخرج عن الاختيار
قبل قبولها بخلاف حمله ولك درهم فانه اجارة لا ينعقد الا بالبدل فان قيل انه يجوز ان يكون استعانة والوعد
شرع تحريضا قلنا خلاف الظاهر جدا والولو تحمل الاستيناف عدة او اخبارا محضا بان لما في بينها اتفاقا عند
اتفق والاصل لا يلزم ما ذكراه لاحتمال معنى آخر راجح بان الاصل براءة الذمة وعدم لزوم المال ما لم يعلم بهذه
ما يقال من قبله وبعد دغدغة فان الاصل في الواو العطف ثم الحالية والعطف قد انتفى لما علمته فكل لفظ البتة
واما الاستيناف فلا لعبيد بالواو وان سلم فلا شبهة في ندرته واصالة البراءة انما تعتبر ثباتها اذا لم يوجد ظاهر على خلافها
وان وجد فله العبرة كما لا يخفى ولئن قيل ان لك الف يحتمل الانشاء بان يكون موجبا من عند نفسه فيصح العطف
ولا يجب شيء لان الايجاب غير لازم فانه ليس من مواقع النذر قلنا انه يجوز محض بعيد فلا يحسن عاية لتصحيح الواو
مع ان لها وجها صحيحا ثم الايجاب ليصح انه يلزم ما للمعاوضة وهي وان لم يكن لازمة للطلاق لكنه صالح لها وليست
من ضروريات المعاوضة الاخبار حتى الرجوع بل في المعاوضة المحضة هذا والله اعلم والمصرح اذ ذكر قولها
لقوله وقال لا انها للحال بدلالة المعاوضة فيكون الالف شرطا للتطليق وبدلا عنه فيجب الالف ولم يتعرض لكلو
عن مثل الله لو وافق كلامه في الشرح اشراق والفاء للوصل والتعقيب من قبيل عطف احد المتراد فين على آخر
وهذا اجماع اهل اللغة وقال فخر الاسلام انه وجوه العطف بلفظه قد وضع لاثنين منها الواو وثم وبقي الثلث

علی نفسه

بحث الفاء

الثالث وهو معنى مقصود تمس الحاجة الى التعبير عنه كثيرا فلا بد من ان يوضع له لفظ خاص به وهو الفاء ولا يظن
ان هذا اثبات اللغة بالترجيح من تلقاء الرأي فان المقصود ان الفاء مستحقة للتعقيب بالاستقراء وقد وجدنا بالاستقراء ان المعاني
التي تمس الحاجة اليها في المعاملات وغيرها لم يخل من الفاظ خاصة بها فيكون لهذا المعنى لفظ ثم انه دليل ظني قد يتراخى المعطوفات
عن المعطوف عليه زمانا وان لطف جدا وقد عليه بان الاول فهي الفاء فلزم ان يصح تراخي المعطوف
بدون كلمة ثم الزمان ومنع الكتاب ان التعقيب امر نسبي فقد يكون المعطوف متراخيا زمانا وهو يعد في نفسه
طويلا ولكن تراخيه عن المعطوف عليه يعد في العرف قليلا حد الحسبان كالاعتداد واما معنى الفاء هو التراخي
باليسير الذي لا يعد في العرف تراخيا بالجملة فقد ظهر ان التراخي الذي يستعمل له الفاء هو التراخي زمانا
لطيفا والاظهر ان نقول ان اللطافة هي التي لا يدرك في بادي الرأي اول الوهلة **افادة** واذا
قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار طالق فالشرط ان يدخل الدار الثانية في الذكر بعد الدخول
في الدار الاولى كذلك بلا تراخ فلو دخلت بدونه لا تطلق **اشراق** ويستعمل في احكام العلل وهي المعلولات
كما اذا جاء الشتاء فتأهب فان التعقيب فيها ظاهر **افادة** فاذا قال الآخر بعت منك هذا العبد بكذا
فهو حر يكون قبولا للبيع فانه فرع الحرية على البيع ولا يعرف بدون تحققه فكانه قال اشتريت فهو حر **اشراق** وقد
يدخل على العلل اذا كانت مما يدوم كقوله ادوا الي الفا فانت حر اي ادوا الي الفا لانك حر صحلى للحال
وجه التعقيب المناسبة ان التعقيب حاصل في البقاء فان دخولها في العلل التي تدوم شائع
ولا يبعد كل البعد ان الفاء كما يستعمل في التعقيب يستعمل في التعليل غاية الامر ان هذا الاستعمال قليل
بالنسبة الى ذلك واما ثانيا فللقائل ان يقول انه يجوز ان يكون على اصل معناه كما في ادوا انت حر
والجواب ان الفاء التعقيبية عاطفة ولا عطف ليصح فان المعطوف جملة طلبية والمعطوف عليه ليس
كذلك وهذا مبني على امرين الاول ان الفاء التعقيبية ينبغي ان تعطف والثاني ان العطف
بالفاء ايضا مما لا بد له من الاتصال والثاني ان ما عطف عليه فلا يجب المساواة على الاول ثم من الجائز
ان يكون من قبيل دخولها على المعلول وقال الشيخ ابن همام انه يعد القلب وهو الدخول على المعلول
لانه يكون جواب الامر لانه يكون بمعنى ادوا فتحرروا انه لا ينتصب جزاء وجوابه يختص بالمضارع وهذا
لا يخلو عن شيء فان الدخول على المعلول لا يلزم ان يكون من ذلك القبيل والحاصل ان الفاء
كما يدخل على العلة لافادة علية ما بعدها كذلك يدخل على المعلول لافادة معلوليته وبه الافادة
ههنا بعقوله مع ان الاصل هو الاول فلا يثبت بان ذلك والفهم من الجائز ان يكون من
باب القلب كما في ادوا انت حر اي لكن حرا ادوا انت معروف المعنى كن حرا فانت مؤد فلا تعلق بذا

وقد يوجه بان العلة قد يكون معلولة
كما في العلل الغائية فافهم وهو الاظهر

الا اذا ارو حمل شراح كلام ابن همام عليه فوجهوا بانه انما يكون ما بعدها جواب الامر لانه بمنزلة جواب
الشرط فان انزل نصب بجزائيه معنى ان تنزل تصبه وفي مثله قد يحمل على الطلب فيراد ان
تصب حين انزل وجوابه تحقق للامر وانما يستحق الجواب بتقدير ان المخصصة له وهي اذا كانت
مقدرة لا تحيل الماضي والجملة الاسمية بمعنى المستقبل ولم يرتضوا به وقال الاظهر بحسب العبارة ان يقال
ان الطلب انما يصح بان يكون ادخ جواب الامر والامر لا يقع جوابه [illegible] فلا يخلو كلامه عن
اضطراب وخلاصة البحث انهم زعموا ان التعليق معنى مجازي ولا شبهة في ان النحو يصحح ان
يكون متعلقا جاء لا واربع [illegible] من الطرق فليكن محمولا عليه لان الاصل مهما امكن فهو الاليق بالاعتبار
هذا والله تعالى اعلم استدراك ويستعار الفاء بمعنى الواو لاشتراكهما في الجمعية في قوله على درهم فدرهم
حتى لزمه درهمان لانه لا تعاقب في نفس الدرهم فكانه قال على درهم ودرهم وفيه الدرهمان وقال
الشافعي اي يجب درهم واحد لان الفاء لغو فيحمل على جملة مبتدأة للتاكيد الاول اي فهو درهم كقوله
قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء وقال فخر الاسلام انه لا يصح
الا بان مجاز فيه ترك الحقيقة والحقيقة احق ما امكن [illegible] ظاهر فكما ترى فان حمله على الواو الفاء ترك
الحقيقة فالمقصود انه اقرب من الحقيقة لانه حقيقة قاصرة بخلاف ما ذكره والفهم ان الاية ليست
من هذا القبيل كما لا يخفى والواجب ان يقال ان الفاء انما يقتضي تاخر ما دخلت عليه عن المعطوف
عليه في حكم يتعلق به لا تاخر نفسه عنه حتى يمتنع تاخر الدرهم عن الدرهم ولا شبهة في ان الحكم الذي يتعلق
بالمعطوف عليه وهو الوجوب المستفاد من كلمة على قابل للتعقيب وليس يصح ان يقال على درهم فعلي
درهم نحو جاء زيد فعمرو اي جاء عمرو فيجب الدرهمان لكن ليسا متعاقبين والعجب انه يصح الحقيقة
بدون التحمل فما بالهم عدلوا الى التجوز بمعنى الواو ونعم اذا دلت القرينة على ان وجوبهما معا كما اذا اقر في
مرض [illegible] فاخر بهذا الوجوب فانه ح بمعنى الواو والبتة وح يكون [illegible] اقول وهو ان
الحكم لا يقبل التعقيب لاما ذكره من ان الجوهر في الفسخ لا يقبل معنى الفاء وهنا فرع اخر
ذكرنا اقتصارا بالمثل وثم للتراخي اي التعاقب بمهلة وهذا بالاجماع ثم اختلفوا فعند ابي حنيفة
بمنزلة ما لو سكت ثم استانف والحاصل ان السكوت في اللفظ وان لم يقع فهو بمنزلة [illegible]
عليه ما يترتب على السكوت وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل في التكلم وهو الاشبه فان الوصل
في التكلم ظاهر فلا يعرف عنه الا بباعث وليس يعقل مثلا شيء وتفصيله انه ان اريد ان الانفصال
التكلمي مفهوم من كلمة ثم فلا ريب في خلافه وان اريد انه ثابت حكما فهي قوله زيد قائم بعد قيام

ن بالمضارع

قيام عمرو دست مثلا كسيان فهو الحجة لا لحكو علامة فانه لما اريد انه لازم لزوما خارجيا عقليا فان تعلم
وان اريد ان الشرع اعتبره فلا بد من دليل عن غواشي الشوائب فقد لقته انه ان حمل من اللوازم
الذهنية لمعنى ثم فلا يقبله الخصم طوعا الا اذا ثبت فهم الائمة اللغة وان حمله من اللوازم الخارجية في الا
لا كما دتة لانها لقيض القال وكلامها بالتلفظ بالفاظها فيلزم من تراخي احكامها تراخي الفاظها
بقصد الخصم وبها او كونها ان يسلم منع تخصيص العلة كما هو الحق والاول لم يثبت حكمها المانع على هذا يشكل على
المفصل ان التراخي في قوله انت طالق ثم طالق ثم بتقدير التراخي بخلاف قوله فان لم ان يقدر السكوت
لمنع صحة الاستثناء والشرط هذا ولا يذهب عليك انه على النفي الثاني بعد تسليم امتناع تخصيص العلة نقول
ان مقتضى الالة به انتفى لا لانتفاء مدلولها ولا تقضاء لما الفصال احكامها لا لفظها اصلا
فيوان انت طالق بمنزلة انت طالق لا فضاحا لا فعلا بكل ان دخلت فهي طالق معناه كونها طالقة الدخول
فيطلق لكن وعلى هذا قس فراخي الطلاق في انت طالق ثم طالق لا لاجل ولا ثم وح لا انكار لامتناع
التخصيص الذي هو الحق وان منع الامتناع فالمنع هو حكم ثم الدالة على التراخي كما في انت طالق غدا
مثلا والضحكي ان لقد بيانا لقد في صورة لمتوهم انه تخصيص العلة والتحقيق هذا التقصد انه يلزمه
ان يكون التراخي في التكلم في جميع مافيه التراخي معتبرا عند الشارع والتزامه من غير ضرورة كيف انه
منتف في الواقع فلا يعتبره الشارع الحكيم موجودا وان سلم الاعتبار فاعتباره في بعض الاحكام
دون اخرتحكم بحت فعلى هذا الزم ان لا يقع الطلاق الا حين عنده وهو خلاف الفوى فيشترك فانه يمكن
ان يقدر الكلام في العرف فجعله كما يمكن المقدر بمدة السكوت المانع عن صحة الاستثناء فانها حال على
العرف الصحيح ان الشيخ ابن همام صرح بان الطلاقات تنزل كرر الحاق انت طالق فطالق لا استعمار
لمعنى العطف بالاتفاق وما قيل ان ثم للتراخي فيحكم له وهو في السكوت لا يخفى وهنه اذ على هذا النهج
قال ابن همام ان اعتبار السكوت بلا موجب ثمرة الخلاف طاهر اليه بقوله حتى اذا قال لغير المدخول
بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار عنده يقع الاول ويلغو ما بعده لو قدم
الشرط تعلق الاول ووقع الثاني ولغا الثالث وقالا يتعلق جميعا وينزلن على الترتيب وذلك
ان كلمة ثم مقيدة للتراخي في التكلم فاذا قال انت طالق وسكت فقد طلقت حالا ولا تعلق بالشرط لان
السكوت يمنع عن التعلق بالمعترضات وعلى هذا يكون قوله ثم طالق تنجيزا و يلغو لانها بانت لا الى عدة
من قبل فلم يبق محلا للتطليق وبعده سكت الى فقال انت طالق ان دخلت الدار و التعليق لا يلحق
البائن فيلغو القضايا في غير الممسوسة وفيها تنجز الطلقات لان المحل باقية وتعلق الثالثة وان قدم

ـا عند الدخول

الشرط كـ ان دخلت فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول لانه لا مانع والمقتضي قائم ثم سكت فقال
انت طالق فلا يقع بالشرط فيقع لان البينونة لم يقع ولغا الثالث لانه لحق البائن فيقع التعلق
عند الزوج ان تحقق الشرط واما الممسوسة فيتعلق الاول وينجز الاخران وقال ابو يوسف ومحمد يتعلق جميعا
لانه لا مانع اصلا لان المانع المتخيل هو السكوت في الكلام وهو منتف عندهما كما سمعت فان كانت ممسوسة
يقع الطلقات عند حلول الشرط مترتبة ومعنى ان يترتب بلا تراخ كما في الفاء على ما سمعت في البحر وان كانت
غير ممسوسة فبانت لواحدة عند حلوله وهو الاظهر لانه يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون من قبيل عطف
المفرد والا تعلق البتة والفروق الموجودة بالاجماع في المحاورات العربية لا تقبله ثم انهم ما علموا نا
الفارق بين جواز العطف مع السكوت وعدم جواز التعلق بالشرط اظلام وفي قوله عليه وعلى اله السلام
فليكفر عن يمينه بالذي هو خير منه استعير بمعنى الواو عملا بحقيقة الامر يدل عليه الرواية الاولى وتفصيله انه ذهب
الشافعي الى انه يجوز التكفير قبل الحنث سواء كان بالمال او الصوم او العتق هو قول القديم وهو الذي
يراه جماعة من السلف وفي قوله الجديد انه لا يقدم الصوم واستدلوا بما روي عنه صلى الله عليه وعلى اله
وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه قال الشيخ ابن همام
ان هذا اللفظ غير معروف انما رواه ابو داود فكفر عن يمينك ثم ائت الذي هو خير وهذا ليس
فارقا بين المالي وغيره ولكن قال ان تقدم العبادات على الوجوب لم يعهد فيختص بالمالي وهذا الكل توجيه
وعندنا ان كلمة ثم بمعنى الواو فلا يدل على الترتيب اصلا وذلك لان الامر للوجوب ولا خلاف لاحد في
انتفاء وجوب تقديم التكفير فلو بقيت كلمة ثم على مقتضاها لزم وجوب التقديم ولقائل ان يقول ان
التجوز في ثم ليس اولى من التجوز في الامر بحمله على الاباحة وثم على حالها ودفعه لو لم يات ما ذكرنا مؤيد
بالرواية الاخرى ففي الصحيحين عن عبد الرحمن بن سمرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا حلفت على
يمين فرأيت غيرها خيرا منها فكفر عن يمينك وائت الذي هو خير ويلزمه التجوز في الاول في الامر
والثاني في التكفير فانه يتقدم عنده ما عدا الصوم واعلم ان مقتضى الاحاديث وجوب التكفير عند رؤية
الغير خيرا وليس كذلك فانه من حلف وهو في لا شيء عليه فان الخير مساو للشارع في الدنيا الله فلا بد من
ان يكون الامر للاباحة على كل تقدير والقول بان التكفير واجب لو بعد الحنث فالمعنى انه يجب عليه
التكفير بعد الاتيان كما لا يخفى بعده فهذا لا يصلح قرينة التجوز في ثم فقط واما التوفيق بين الاحاديث
فيمكن ان يكون الواو متجوزا على ثم فلينبغي ان يتفحص عنه فاسمع انه قال الشيخ ابن همام في فتح القدير
ان المشهور في الصحاح وغيرها كلمة الواو وليس في شيء من الروايات المعتبرة لفظة ثم الا وهو مقابل برواية اما

ثم ليأت

بروايات كثيرة بالواو فمن ذلك حديث عبد الرحمن بن سمرة في ابي داود فكفر عن يمينك ثم ائت
الذي هو خير وهذه الرواية مقابلة بروايات عديدة فحديث عبد الرحمن هذا في البخاري وغيره
بالواو فنزل منزلة الشاذ فيحمل اما على معنى الواو حملا للقليل الاقرب الى الغلط على الكثير ومن ذلك
حديث عائشة رضي الله عنها في المستدرك كان عليه الصلوة والسلام اذا حلف لا يحنث حتى انزل الله تعالى كفارة
اليمين فقال لا احلف الى ان قال الا كفرت عن يميني ثم اتيت الذي هو خير وهذا في البخاري عن عائشة
ان ابا بكر كان الى آخر ما في المستدرك وفيه العطف بالواو وهو اولى بالاعتبار فهذه [illegible] انه
ثم لمخالفتها روايات الصحيحين والسنن والمسانيد فصدق عليها التعريف المشهور في علم الحديث وهو ما خالف الحافظ فيها
الاكثر يعني من سواه ممن هو اولى منه بالحفظ والاتقان فلا يعمل بهذه الرواية والتفصيل الاتم في ذلك الكتاب وتتمته
ان التجوز في الاقل المنكر اهون منه في الاكثر الاصح مع ان وضع التكفير يقتضي ذنبا اليمين لانها ستارة للذنب
والذنب قبل الحنث ثم ان الاداء قبل الوجوب لم يعهد في الشرع ومن الظاهر ان الوجوب منوط بالحنث وذلك
لان الكفارات ليست واجبة قبله بلا خلاف ثم والفقه ان كلمة ثم متعارفة في غير التراخي بخلاف كلمة الواو فهذا
التجوز اهون ثم **اشراق** بل للاثبات لما بعده والاعراض عما قبله على سبيل التدارك المشهور انها لابطال ما سبق
والذي عليه الجمهور من اهل العربية انها للاثبات لما بعده وجعل ما قبل في حكم المسكوت عنه فهو على الاحتمال ولا نص
على النفي وتفصيله في الكتب المفصلة **نور** فتطلق ثلثا اذا قال لامرأته الموطوءة انت طالق واحدة بل ثنتين لانه
لم يملك ابطال الاول فيقعان بخلاف قوله له علي الف درهم بل الفان خلافا لزفر فانه عنده يلزمه ثلثة دراهم
وتفصيله على ما هو المشهور ان بل لابطال ما سبق وليس في وسعه ذلك اما في الطلاق فلان الواقع لا مرد له واما
في الاقرار فلانه يلزم ابطال حق الغير وليس في وسعه ذلك وقلنا ان التعارف في مثله لا عداد ابطال الانفراد كما في قولهم
سني ثلثون بل اربعون فان معناه سني اربعون مع ان الاربعين تتضمن ثلثين فلا ابطال لها لكن اذا الثلثون
مع العشر الزائد المنضم معها فالمجموع اربعون وهذا معقول في الاخبار فان الاخبار حكاية عما هو
الواقع من قبل فله ان يبطل ذلك الاخبار ويقرر اخبارا آخر واما الانشاء فانما الواقع به بصفة الوحدة ولا مرد له
فلا يمكن ابطاله ولا يلزم من الاخبار قطع حق الغير بل يؤكد باضافة زائد عليه وهذا مبني على ان بل للابطال وهو
خلاف ما نقلناه عن العربية كما اومانا اليه من قبل وعلى ما ذاتيه يصح ان يقال ان بل للاعراض اي جعل ما سبق كالمسكوت
عنه يعني انه لم يتعلق به الاخبار والانشاء وانما المتعلق ما بعد ففي الطلاق لا يمكنه ذلك لما عرفت وفي الاقرار
ايضا لا يمكن لانه يلزم ابطال حق الغير وليس في وسعه وهذا على طور زفر وعلى طورنا فالحكم في الطلاق كما ذكرنا
واما الاقرار فلا ابطال فيه لحق الغير بل فيه تقرير باضافة زائد وليس ببعيد منك ان تقول اولا ان ما ذكر

بحث بل

مع هذا

مهرة غش

فيلزم ثلثه

ث هذا من حديث الستين ففيه البطال او اعراض عن المعطوف عليه لا عن الصفة التي هي الانفراد فان المحكوم عليه
هو ستين العمر وهو ليس ثلثين بل اربعين ولكنه غير نافع فان زفر يلزم العددين ولا شبهة في ان الستين ليس ستين
فالمقصود انتفاء افراد ثلثين واثباته مع العشر وهو معنى رجوع الاضراب الى صفة الانفراد ولم يرد ان موت
المحكوم به لما هو محكوم عليه على حاله كما يمكن في الاقرار وثانيا انه يلزم القول بمفهوم المخالفة في العدد وغيره
فانه لو لم يكن ثانيا فما معنى الاعراض عن صفة الانفراد ويجاب بان الانكار بناء على خطابات الشرع واما المحاورات
فهو ثابت فيه وخطاب الشرع لم يرد على طبق المحاورات والاستدلال بالادلة القاطعة على جواز القياس [illegible]
انه مخصص من دلالة فان نزول الكتاب المجيد والحديث النجيب عليه على وفق العربية فكيف ينكر وشرع القياس [illegible]
فان مفهوم اللقب منتف البتة عند الجمهور فهو مورد القياس وايضا ان ثبوت المفهوم منتف عند بعض الشرائط
كالخروج مخرج العادة مثلا فهو ايضا مورد القياس ثم ان دلالة المفهوم دلالة ظنية فتعارضها القياس فيترجح
ان فعل كما يترجح العام على المخصوص لقطعي والتحيك كل التحيب ذلك فانا انما نستدل بالخطابات الشرعية باحكام
مستنبطة من العربية ولو اخذ من لنستخرج الاحكام منها على خلاف ما عندنا في المحاورات العربية فهو تخلله
فالقول في ذلك بلا دليل صح واجيب ايضا بان ثبوت المفهوم في العدد عرفي ولا انكار لنا فيه وانما الانكار
في الثبوت لغة ووضعا وانت تعلم بانه لا يرجع النزاع الى طائل فان العرف بالعرف يمكن الاجتهاد في
استخراج الاحكام الشرعية لا يسوغ لنا المواخذة عليه بان المفهوم منتف كما لا يخفى فالاوجه ان يقال ان
ثبوت المفهوم غير منكر عليه اصلا وانما الانكار على ثبوته لغة ووضعا فالحق يتبادر عند الاطلاق وذلك كما
تراه القائلون به حتى ينفي ما في الخارج كما في عموم النكرة الموصوفة واتحاد المعرفة المعادة
والتي ربما عند الاعادة نكرة فالحاصل ان المفهوم هو الاصل فلا يعدل عنه نحو غيرها عليه اوليس
كك فلا يثبت من غير مثبت واما ثبوته بحسب القرائن وتعلق قصد المتكلم مع قرينة القرائن فلا نزاع
فيه اصلا وغاية ما في هذا اذا ورد كلمة بل دل على قصد الاعراض عن الانفراد فقد ثبت القرينة فلا يصادم
المذهب والله اعلم وثانيا ان الاعراض عن الانفراد صحيح في الانشاء ايضا فليكن قوله انت
طالق واحدة بل ثنتين في قوة انت طالق واحدة منضمة اليها اخرى كما في الاقرار وحديث الستين لعينه
ويجاب بانه مفض الى ايقاع الواقع لان الواحدة وقعت من قبل فالمحل غير المدخول بها فلو
التدارك الى الوصف يلغو المعطوف عليه ايضا وحديث ان كلمة بل مغيرة فالايقاع بمجموع الكلام
اوليعم ان ايقاع الموقوع اللازم ههنا مثل ما لزم في قوله انت طالق واحدة بعد واحدة فان المعنى
ح ان الايقاع ليس مقتصرا على الواحدة بل الايقاع عليها وعلى اخرى معها [illegible] واما العطف المعطوف

المعطوف فهو لازم على كل تقدير والحاصل ان بل الكائنة مبطلة فابطالها في الانفراد والاثبات للاجتماع

فالقاع الموقع ثبت ضمنا ولا مضايقة فيه والكائنة معرضة فكذلك الا مر فيلغو ما يتضمنه وعند المحقق لا فرق

في اثبات المثبت والقاع الموقع صحة وفسادا وان فرق لصحة التاكيد في الاثبات دون الانشاء يطالب

بالفارق فانه من الجائز ان يكون الايقاع للواحدة الواقعة في قوله بل ثنتين من قبيل التاكيد ضمنا في الثانية

للواحدة الواقعة الاخرى معها كما في التعدية ولا مخلص الا بالفرق بين المغير بالاعراض وبين المغير كالمعقد فان

الثاني يستوجب ثبوت الحكم بما يتحصل من مجموع الكلام واما الاول فالمغير بالاعراض ولا اعراض في معنى فيثبت

مع المغير ويلغو المعتقد فان ساعده المنافس فلا اعتبار بهذا والله اعلم ولكن للاستدراك بعد النفي

اي رفع التوهم الناشي من قبل نحو ما جاء زيد لكن عمرو اي جاء وفيهما خلطة فلا بعد ان يتوهم من

النفي ان عمرا ايضا لم يجئ فرفع بكلمة لكن وبعدم النفي شرط في لكن الداخلة على المفرد ولهم فيها تفصيل وتفصيل على

ما في الكتاب كما سمع غير ان العطف انما يصح عند ان اتسق الكلام اي لا يكون اخرها منافيا لاولها والا

فهو مستانف من غير عطف وقيل ان غير الاستدراك هذا اصح ان فسر الاشتراك كما فسرناه وهو الاشبه

وقيل ان الاستدراك هو مخالفة حكم ما بعدها لما قبلها فنح لا يصح ذلك ومع ذلك فهو قول بلا دليل فالاظهر

ان الاستيناف هو الابتداء فالمعنى ان الكلام مستانف ليس معلقا بالسابق كما في العطف كما هو

في لكن الداخلة على الجملة كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال لا اجيز النكاح بمائة ولكن

اجيزه بمائة وخمسين درهما ان هذا فسخ للنكاح ولكن مستانف لان هذا النفي يحتمل اثباته بعينه ادرد عليه ان المنفي

هو النكاح المقيد بما قبل والمثبت هو النكاح بالاكثر لان القيد هو المقصود في الكلام فما كان منفيا فالمقصود

بالاثبات هو القيد حتى ان الاصل المقيد ثابت بلا خلاف التوضيح والتلويح فافاده القيد نحو جاءني زيد راكبا

نفي زيد متقرر وانما الاحتياج الى الاخبار لكونه عند الركوب وان كان منفيا فالمقصود هو نفي القيد حتى انه

بدونه يتحقق نحو ما جاء راكبا فان مفاده انه جاء ولكن لم يجئ في حال الركوب فالمنفي ههنا هو النكاح المقابل

بمائة والمثبت هو هو مقيدا بازيد واجيب عنه بانا لا نمنع رجوع النفي الى القيد وهو مصادمة للقاعدة الثابتة

من اهل العربية فان قلت ان اصحابنا قد انكروا المفهوم المخالف فهذا انكارهم الوضع كما سمعت وقد عرفت

والاظهر ان نفي ان ذلك التكلم عليهم وثانيا ان النكاح بمائة هو الموقوف فلا يلحق الاجازة الا بان ذكر

الخمسين في الاجازة لغو من الكلام بل يكون ذلك تعليقا للاجازة على قبول الزوج وبالحاصل ان الموقوف على

الاجازة النكاح والتسمية واذا قال بعد ذلك اشير بتلك الاجازة معلقا لقبول الزوج الزيادة فهذا ابطال المعلق

بقاره بعينه فلا يكون الكلام متسقا فيكون مستانفا ولا يحقق ما فيهما والاكثر ان النفي قد ورد على المقيد فهو نفي القيد

بحث لكن

فقط او مع المقيد وعلى الثاني فالحاصل لا اتحاد يكون نفيا للنكاح ولكن يكون منقادا على الاول
فيكون النكاح ثابتا والاجازة انما لحقت المهر زائدا او لم يكن موقوفا عليه فان النكاح اذا انتفى ظاهرا مرد له
والمهر يثبت سواء اجازه او لم يجزه فان المسمى ان ثبت فيها والا فمهر المثل الا ان يحمل على نحو
نحو يلغو النفي والاثبات وهذا هو الذي قيل ان المهر غير منظور اليه في النكاح والله اعلم بالصواب هذا غاية
الكلام ولقائل ان يقول ان المهر حقه فلان لقبله ويرد عليه فان وافقه زوجها والا فيعود الى
مهر المثل ومع ممكن ارجاع النفي والاثبات الى العقد وقولهم ان المهر من الزوائد في النكاح لان اصله بدونه
ولا يتغير بتغيره وجوده كعدمه فلا يصح ان يرجع الاجازة وتعلقها اليه غير ناهض فانه كونه زائدا بمعنى
النكاح لا يتوقف صحته عليه وهو لا يدل على ان لا يكون مقصودا فان من الجائز ان يتعلق القصد به فلان لا
تقبله وما قيل انه بعد المقيد دون مجرد القيد والموقوف نكاح مقيد لا مطلق ولا اجازة بما يرد لان
المقيد لا يرد المانع فقط غير بعد القصد لا يخفى عليك ما فيه فان نفي المقيد في المتعارف نفي القيد ولئن سلم عدم
فلا شك انه يحتمله فلا دليل منعا على النفي الاجازة ثم يحتمل ان يكون اجازة النكاح ونفيا للمهر ويحتمل ان
يكون اجازة للنكاح جديد بمهر لان النكاح المذكور لم اجزه وانما اجزت هذا النكاح فان قيل والا يبطل فلا
يثبت بالشك قال الشيخ ابن همام في التحرير ان من بلغه تزوج امة بمائة فقال لا اجيز ولكن بمائتين
فهو فسخ للاول وابتداء نكاح اخر فان اصل الكلام نفي لاصل النكاح واخره لقصد اثباته فان الا
انما يلي المنفي فلا يكون متعلقا فلا بد من الحمل على الاستيناف بخلاف لا اجزه بمائة ولكن بمائتين لان
التدارك في قدر المهر لا في اصل النكاح فيكون الكلام متعلقا وهذا يخالف ما في شرح الكتاب والبزدوي وساير
الكتب المخالفة له ودل على ان التدارك بعد السهو لا يتم ما ذكرنا ولو سلم ما اوردنا عليه فيحتمل
لقائل ان يقول انه ينبغي ان يكون الجواب في الصورتين واحدا في قوله لا اجيز النكاح والكلام مع
الظاهر نفيا للنكاح المقيد لان العهد اظهر وحمل الافادة المهر في طرف الاثبات يدل عليه وما قال في
الدفع بما ذكر القاضي حديث الشك يخدشه انه يلزم ان يكون الجواب في الصورتين واحدا الخ الا ان يقال
ان الرجوع الى القيد فقط لا في اخره مما يتبع فيحمل على التدارك في المهر لانه مقادم له لان الظاهر هو المعتبر بخلاف
قوله لا اجيز النكاح اه فانه ظاهر في نفي اصل النكاح فلا يكون التدارك في المهر وبعد لا يخلو عن شيء
والله اعلم واورد ايضا ان قوله لا اجيز خبر من عدم الاجازة والعقد الموقوف لا ينفسخ بعدم
الاجازة وانما ينفسخ بالفسخ ولم يوجد واجيب بان العقود انما تعتبر لاحكامها ولا حكم للمعقود
والموقوف لا حكم له في حصة الآن لا العقد وانما يعتبر لما فيه من احتمال الاجازة على سبيل العلية لان الظ

النكاح ويحتمل ايضا الا ان
له ان النكاح موقوف
على اجازة السيد وهذه
الاجازة صح

لكنه في الحقيقة نفي
للنكاح صح

الظاهر ان المقصود لا يباشر العقد الا لمن كان غالب حاله ان يجيز واذا اخبر عن عدم الاجازة فقد بطل ما
اعتبر لانتفاء الفائدة في الانعقاد كذا نقل عن الذخيرة واورد عليه بان العقد قد ينعقد على الظاهر ويبنى على
التوهم وقوله لا اجيز لا يقطع بعدم الاجازة فانه يجوز ان يجيز ثانيا في الحال والظاهر ان تزوج الامة
موقوف على الاجازة فاذا امتنع المجيز ولم يجز بل صرح بانه لا يجيزه فما وجد ما توقف عليه بل انتفى فلم ينعقد
بمجرد احتمال التجويز لا يكفي والاشبه ان يقال ان قوله لا اجيزه انشاء في نفي الاجازة فيكون فسخا في الحال
الاجازة الا انه من قبيل ما ثبت فلا فائدة في الاجازة من غير ان يكون له تأثير في الرد
والابطال والله اعلم الشارح واو لاحد الامرين وقوله هذا حر او هذا وكذا قوله احدهما اشارة الى
ابهام ليست للشك وانما توصف بالابهام وهذا الكلام انشاء يحتمل الخبر فوجب التحمل على احتمال انه
بيان وحمل البيان انشاء من وجه واظهار من وجه وتقتضي ان المولى اذا وقع منه ذلك لو قريبا لبيان
والعبد من المخاصمة وهو انشاء يحتمل الخبر فيكون البيان تعيينا للانشائية واظهار ما هو الواقع بالاعتبار
فلا يصح في المنفعة ويجبر على العقد والاشبه ان يقال ان الحر لا يحل انه المحل وقد تعلق به حق العبد اذا
فلا يحكم بشيء فان الحرية والانشائية متضادتان فلا يمكن جمعهما لانه يلزم عموم المشترك والجمع بين
الحقيقة والمجاز وههنا فحص ان قوله احدهما حر يحتمل ان يكون الحر متعينا عنده والابهام في العبارة كما
اذا اجابه زيد فاجر كما او رجل وح الطلاق انشاء كما هو الظاهر فان انشائية هذا الكلام والكلام الاخبار
في الاصل لكنها صارت حقائق في عرف الشرع او في زمانه مشهورة بحيث لا ينساق الذهن الى الاصل الا بالقرائن
فيجبر على البيان لانه المجمل وقد تعلق به حق العبد فصار اقرار المثبت لغيره فانه يستخدم غير مستحق له ويدعي في
كل ما ليس له الا بصدق في القضاء الا في المحل الصالح والطلاق اخبار او كذا المال ويحتمل ان يكون التحرير
واقعا على المبهم فقط اي المبهم من حيث هو هو ويبقى كل على الرق كما في الهداية وتحرير المبهم غير معقول
فلا محل له فيكفي ان يلغو فلا يجبر على الازالة في واحد منهما ولا خصم فيه برؤ ويحتمل ان يكون واقعا على المبهم
حالي الوجود في المعاش فيكون من قبيل تحريم احد اشياء فلا يحل له مس واحدة منهما في احدكما حرة
فالطلاق انشاء فيجبر على التعيين في المحل الصالح لئلا يلغو لان ظاهر حال العاقل ان لا يلغو كلامه وهذا
هو الظاهر فلا العبرة وان قال اردت الاخبار فالمخبر عنه حاله حال هذا الانشاء فتدبر الشارح واذا
خلطت بكلمة او في الوكالة تصح نحو وكلت هذا او هذا يبيع ملك السلعة فايهما باع صح ولايد ... فانه عقد
يتعلق بالمتعاقدين فيهما قبل يتنزل الوكالة عليه بالقبول او بالمباشرة والتوكيل المبهم ... بقوله فان
فيه تخيرا فكانه قال وكلت ايهما اختار فانه الاعراف المؤكل مجهول ولا يحد ... في الوكالة لانه لا يفضي الى

النزاع بخلاف البيع والاجارة الا ان يكون من له الخيار معلوما بان اتفق او ثلثة فيصح استحسانا والمراد
خيار التعيين صورته قال البائع بعت منك احد العبدين بالف درهم على انك بالخيار في
التعيين او على انك بالخيار فيه والقياس انه لا يجوز لان المبيع مجهول والجهالة مفضية الى التنازع بعضها
الجيد والردي وان اخر لا يرتفع به وجه الاستحسان القياس على خيار الشرط والحاجة ماسة الى بها
النوع لان القدر ربما يحتاج الى الرأي وهي مندفعة في الثلث لان فيه الجيد والوسط والردي والبائع
ماسة الى الحاجة والجبار في الثلثة في خيار الشرط هكذا في المعقود عليه والجهالة مندفعة مع الخيار في البعض
لا حدهما لانه بمنزلة ان يقول بعت ما تعين وعلى هذا ينبغي ان لا يصح اذا كان الخيار الى العاقدين فان
الافضاء الى النزاع ثابت وعلى التقادير ان الجودة والرداءة والوسطية اضافية ففوق العشرة
الف ليس الحاجة والمانع قد ارتفع فالقول بان الحاصل في الثلثة فقط لا ينتهض عليه في الخيار في الثلثة
في خيار الشرط لا لقصد العدد فيما نحن فيه لان التروي في الابقاء والرد ميسر في ثلثة ايام بلا كلفة بل
في اقل ولا حاجة لشدة مدة في الزائد والشرع اذ عين الثلثة فلا يتعدى ولا ينقص بخلاف خيار التعيين
فان المعاني المقصودة في الاربعة لا تنحصر في الثلثة لا سيما اذا كان الاثمان مختلفة وقد يلجئ الحاجة اليه
ايضا كثيرا فلا ينبغي الاقتصار على الثلثة وفي المهر كذلك اي توجب التخيير عندهما ان صح التخيير بان كان
في كل فائدة بان قال تزوجتك على الف حالة او الفين الى سنة او على الف درهم او مائة دينار
فللزوج ان يعطي اي المهرين شاء هكذا في كشف المنار وفي التقويم يجب الاقل عندهما وعنده
يجب مهر المثل وذلك لان المسمى واجب الاعتبار وانما العبرة لمهر المثل عند عدمه والاقل الادنى
يصلح ان يكون مسمى فانه لا مضايقة في ايجاب احد الشيئين كما في خصال الكفارة واما التخيير
فلا معنى للتخيير فيه فانه لما دار بين شيئين فهو الواجب لتعينه الا ان يزيد من عنده كما في الوصية والخلع وعندهما
وقال ابو حنيفة ان الموجب الاصلي هو مهر المثل لانه القيمة والمسمى مجهول لا عند التعيين فيصلح فيعود الى
اصله وتفصيل هذه المسألة على ما ذكره الشيخ ابن همام في فتح القدير ان كان مهر المثل اقل من الاوكس او
مثله فلها الاوكس الا ان يرضى الزوج بالارفع فيكون لها الا ان ترضى بالاوكس وان كان اكثر من
الارفع او مثله فالمهر هو الارفع الا ان ترضى بالاوكس وان كان بينهما فمهر المثل وعندهما الاوكس مع
وان طلقها قبل الدخول فنصف الاوكس بالاتفاق وصورة المسألة ما اذا ردد بدون التخيير وان كان مع
بان قال على انك بالخيار او على اني بالخيار تاخذ ايهما شئت او اعطيك ايهما شئت فهو على الخلاف وقد
قولهما ان مهر المثل انما يصار اليه عند فساد التسمية لانه يمكن ايجاب الاوكس لانه المتيقن وقد وصفت به
عنه التسمية

رضيت به فانها رضيت بايهما كان فتعين دون الارفع اذ لا يمكن تعيينه عليه مع رضاها بالاوكس كما
كالخلع على الف او الفين والاعتاق على هذا العبد او ذا وقيل فانه يجب الاوكس ووجه قوله
ان التسمية فاسدة لانه يفضي الى المنازعة لانها لو ارادت اخذ الارفع فامتنع تحقق المنازعة
اذ ليس الرجوع الى قول احدهما اولى من الرجوع الى الآخر بخلاف صورة التخيير لان من له الخيار يستبد
بالتعيين وصار كبيع احد العبدين لا يجوز ولو سمى لكل ثمنا مع التخيير جاز بخلاف الخلع والعتق لان
وجوب الاوكس فيه بالضرورة لانه لا موجب اصلا فيهما وبخلاف الاقرار بان اقر بالف او الفين فان
الاخبار باشتغال الذمة والاول متيقن ولا دليل على الزائد مع ان الاصل براءة الذمة ولو تزوجها
على الف حالا او مؤجلا الى سنة ومهر مثلها الف او اكثر فلها الحالة والا فالمؤجلة لانها اقل ولو على الف
حالة او الفين الى سنة ومهر مثلها كالاكثر فالخيار لها وان كان كالاقل فله وان كان بينهما يجب مهر المثل
وعندهما الخيار له لوجوب الاقل عليه وههنا احتمال آخر وهو ان كان المهر عينا فلا منع من اخذها ان
اخذت الارفع لان حقها دائر بينهما اذا اخذت اخذت حقها وان كان دينا فلان تحاشي الدفع لانه
في سعة منه وليس لها الامتناع فانه يدفع ما هو حقها ولكن المال المعين مشترك بينهما فليس لاحدهما الاستبداد
فيفضي الى المنازعة فيصار الى الموجب الاصلي واما الدين فليس يلزمه الا المطالبة ولكنها لما ان تأخذ من
جنس حقها فيفضي الى المنازعة فيصار الى الموجب الاصلي ولا وجه لتعيين الاوكس مهرا لانه لم يكن مسمى والرضا
غير لازم اعتباره فان الرضا في البعض ليس بلازم وقبل الابراء وهو انما يتحقق بعد الوجوب وانما الواجب
احدهما وفيه المنازعة فان قلت ان ما ذكره القائل بتسمية المرءة وتعينها لان الاوكس
اذا وجب فقد صدق ان المهر احدهما كما في قوله لله علي صوم او قربة قلنا ان الالف ولازم على كل تقدير
فان المسمى ليس مفاده ان المهر الاوكس بل احدهما وهو قد بطل وعند البطلان فقطع المنازعة طريق صحيح الى اصل
القيمة فان قلت يحتمل ان يكون القيمة واجبة قلت اذكرت قلنا ان الواجب هو القيمة لكنها اذ رضيت بالاقل
فقد سقط حقها في الزائد ولقائل ان يقول ان الاسقاط انما هو يعتبر بعد الوجوب لا قبله ووجوب الاقل
وقدر الاوكس او الارفع لا دليل عليه فان الواجب المسمى او القيمة اذ مدار الرضا ان لم يعتبر الشرع كما في
الاقل من عشرة دراهم وعلى الاول يجب احد الواجب احدهما مع التخيير كما في خصال الكفارة وعلى الثاني
هو مهر بالغا ما بلغت وعلى الثاني الاوكس بدا والله اعلم **اشراق** وفي الكفارة يجب احد الاشياء عندنا
خلافا للبعض وافرط فرقة فزعموا ان الواجب الجميع ويسقط بفعل البعض فان قلت فالفرق
بين مذهب الجمهور وبينه قلنا ان الآتي بالكل هو ممتثل بالاتيان بالجميع وعند الجمهور لانه اتى باحد الاشياء

واخرى قالوا ان الواجب واحد منها معين عند الله تعالى وهو ما يوقعه المكلف فيختلف الواجب واخرى ظنوا
ان الواجب متعين عند الله تعالى لا يختلف لكنه يسقط التكليف بفعل غيره القصد والكل باطل وقيل بل هو
مبني على مغالطة ركيكة لا يهمنا تفصيله ووجه قول الجمهور ان المنصوص في الشرع هو كلمة او وهو يفيد
احد الاشياء لا غير وايجاب احدها معقول بل اذا امعن النظر فلا يوجد في الشرع الا مبهم الفعل فان
الواجب هو المطلق كصلوة الظهر مثلا والتخيير في المعين كالصلوة بقراءة فاتحة مع سورة فانه مغايرة
للصلوة بها مع اخرى وكالقراءة فان لها افرادا وهي ليست واجبة وانما الواجب احدها فلا خلاف
اصلا اظلام فائدة وفي قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض
فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك
وعندنا بمعنى بل اي بل يصلبوا اذا ارتفعت المحاربة بقتل واخذ المال بل تقطع ايديهم وارجلهم من
خلاف اذا اخذوا المال فقط بل ينفوا من الارض اذا اخافوا الطريق وتقرير الشبهة ان مقتضى الاية
ان يكون جزاء السرقة الكبرى احد هذه الاشياء كما هو مذهب مالك لا كما هو مذهب الجمهور من ان جزاء
قتل النفس مع اخذ المال التصليب وجزاء قتلها فقط القتل وجزاء اخذ المال القطع وجزاء التخويف النفي
فانه خروج عن مقتضاه وتقرير الجواب ان الاية مصروفة عن الظاهر بدليل وهو ما روى الامام محمد عن
الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال وادع رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بردة هلال بن
عويمر الاسلمي فجاء اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم اصحاب ابي بردة الطريق فنزل جبرئيل عم
على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحد ان من قتل واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ قتل ومن اخذ
مالا ولم يقتل قطعت يده ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان فيه من الشرك
وفي رواية عطية عن ابن عباس ومن اخاف الطريق ولم يقتل ولم ياخذ المال نفي وايضا ان الجناية
متفاوتة الى غلظ وخفة وكذا الاجزية ومن البعيد المخالف للعدل ان اخف الاجزية كالنفي للقتل بالمعصية
كالقتل مع اخذ المال فان امثال قولهم جزاء سيئة سيئة مثلها مما دل على خلافه فوجب التوزيع فاو بمعنى بل التي
للترقي او الانتقال من كلام الى اخر او بمعنى الواو والمجموع اذا قابل المجموع توزع الاجزاء على الاجزاء و
ينبغي ان يعلم ان الحديث ليس دليلا مستقلا برأسه فانه خبر واحد لا يصح به عند معارضة الكتاب ولا يصح نسخ
الكتاب به بل الدليل هو الكتاب بصرفه الى التوزيع بما ذكرنا من ان التخيير بين الاخف والاثقل لم يعهد
في الشرع وبيان المناسبة بين الجزاء والمجازى به فيما ذكرنا ان القتل يصح ان يكون جزاء القتل والا
يصلح ان يكون جزاء القطع والتخويف يصلح ان يكون جزاء النفي وهذه كلها معنى الحديث يؤكد ما قلنا و بل

واعلم ان المحارب اذا اخذ وقتل فعند ابي حنيفة الامام بالخيار ان شاء قطع وقتل وصلب وان شاء قتل بلا قطع وصلب وان شاء صلبه حيا وعند ابي يوسف لا بد من الصلب وقال محمد لا يقطع ولكن يقتل او يصلب وفي غاية البيان من المبسوط وشروح الجامع الصغير ذكر ابو يوسف مع محمد وتفصيل الكل على الاطراف عن ظاهر الرواية في كتب الفقه لا سيما في فتح القدير فليطالع من شاء تم واعلم ان النفي هو الحبس لان النفي عن وجه الارض لا يتيسر ما دام حيا وان اريد بعضها لا يحصل المقصود وهو دفع اذاه من الناس لانه في غرضه ان يقطع الطريق في غير ذلك والحبس اقرب الى المحاربات فانه يطلق عليه انه خارج من الدنيا انتهى

وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه يبطل لانه اسم لاحدهما غير عين وذلك غير محل للعتق فعليه ان او موضوعة لاحد المذكورين دائر بينهما بحيث يكون الحكم دائرا على كل على سبيل البدل ومثل هذا المفهوم ليس محل العتق فيلغو وعنده هو كذلك اي كونه اسما للمبهم كما قالا لكن احتمال التعيين اي يحتمل ان يعين المعين على لزمه التعيين كما في مسئلة العبدين فيكون التعيين من اثاره فقد تحققت العلاقة بين المجازي والحقيقي فاحتمل ان يراد به ذلك والحمل على المحتمل اولى من الاهدار فجعل ما وضع للحقيقة مجازا عما يحتمله ان استحالت حقيقته فاريد المعين وهو العبد والاشبه ان يقال ان قوله على احتمال التعيين اشارة الى ان المعين اي ارادة المعين محتملة وقوله حتى لزمه الى تمام ذكره اخره فانه من اثاره كالملك للبيع وتحت فان ارادة المعين من الترديد ليست من المحتملات فانه لا يصح ان يراد من جاءني زيد او عمرو جاء زيد والاصح ان يقال ان كلمة او موضوعة لمنع الخلو الخ ولا دلالة لها على الصلوح للكل وانما ذلك بالاتمام عند العقل في الخبر الواقع احدهما على البعض فهي ههنا على حقيقتها لكن الدابة ليست صالحة فحمل المبهم على الصالح بلا تعيين وفي مسئلة العبدين لا تعيين ولا بد منه وهو الحقيقة ليست متعذرة او يقال انها متعذرة كما قالا لكن يحتمل ان يراد منع الخلو وتحققه في العبد فقط كما في قولنا العدد زوج او فرد وما قيل على قولهما ان الحاجب العتق انما هو على ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات فينصرف العتق الى الصالح وهو العبد لا بالمفهوم ان وجه بما ذكرنا ولو وجه والا فلا يخرج عن شيء فان مقصودهما ليس ان الحكم على المفهوم العام بل ان الحكم على ما يصدق عليه احدهما لكن بحيث يحتمل كلا وهو لا يصلح للعتق وهو لا اعتبار عليه بما ذكره هذا القائل فافهم وهما يقولان الاستعارة عند استحالة الحكم اعتبار من قبلهما بان العمل بالمحتمل وان كان اولى من الاهدار لكنه انما يصح كلامه اذا كان الحقيقة في نفسها ممكنة وهي مستحيلة وعلى هذا يمكن ان يقرر دليل قولهما بان اعتاق المبهم الصالح للكل مستحيل فلا يصح الحقيقة ولا المجاز والجواب منع اشتراط صحة المجاز بامكان الحقيقة وقيل ان احتمال الكلام البعض انما هو احتمال تمام الارادة ولا يصح ارادة المعين

النفي هو الحبس لا ان ظاهره ليمكن اذ فان النفي م

لان كلمة او ثمه ول واحدا غير عين ولا دلالة على المعين واجيب انه لا معنى للبيان سوى اظهار ما هو المراد
من الاصل فلولا ان هذا الكلام يحتمل ارادة المعين لا يفهم منه بان ان مراده هذا المعين من الكلام
ولا يذهب عليك انه لا يطابق قواعدهم فان التعيين انما هو تعيين المبهم لا تعيين المراد كما في تعيين حصال الكفارة
في الايقاع كما نص عليه الهداية وغيرها فالوجه ما سبق وقيل الصواب ان استحالة الحكم انما تنافي الاستعارة في
النسبة كما في هذا ابني لمن لا يولد مثله عن مثله لا الاستعارة في المفرد نحو هذا الاسد فان هذا الحكم وان
استحال لكن الاستعارة في لفظ الاسد وذلك النسبة صحيحة اتفاقا وفي قولنا هذا حرام وهذه العدة وذا
في المفرد حيث يذكر احدهما ويراد المعين فيجب ان يصح اتفاقا كما صح في هذا الاسد وعن نظر فالمادي لهم الى بيع
انهما زعما ان ارادة المقيد من المطلق غير جائز كما هو مذهب البعض ولا يذهب عليك ان عدم تجويز الاستعارة
في النسبة مع استحالة الحقيقة ان صح منهما فله وجه لكن الحكم منهما بان هذا ابني من هذا القبيل بما يطالب فان
الظاهر ان هذا ابني وهذا اسد من جنس واحد وان كان ذلك بناء على ان الوقوع في المفرد شايع مع الاستحالة
فكيف بمكانه ولا نسلم في ضعفه فان وقوع الاستعارة في النسبة مع الاستحالة في غير مادة نحو قامت الحرب
قد قامت الصلوة وهذا اسد على ما هو التحقيق مع ان الظاهر من كلامهم ان النزاع انما هو في المجاز في المفرد
كما لا يخفى على ما تفحص فالحق ان الاستعارة في المفرد عندهما لا يصح عند الاستحالة واما اطلاق المطلق
المقيد فلا يظهر انكاره فلا ضرورة ملجئة الى الارتكاب عليه مع انه اذا امعن النظر ان التجوز ليس ههنا
من هذا القبيل فافهم **اشراق** لفظ العموم قد يراد به معنى واو العطف لا عينه وذلك اذا كانت في موضع النواد
موضع الاباحة وينبغي ان يعلم ان المراد من العموم ههنا معنى عام للاطلاق كما يظهر من الامثلة ثم ان واو
العطف يفيد الاجتماع في الحكم فعند النفي قد يوجه الى كل فيفيد الى كل فرد العموم وقد يفيد نفي الاجتماع
بان يكون النفي واردا على اثبات الامرين واو في النفي يفيد شمول النفي لكل ولذلك قال البعض معناه لا عينه و
هذا الكلام صريح في ان العموم معنى مجازي وهو الاظهر وقيل ان العموم عقلي لان سلب احد المذكورين لا يتصور
الا بالعموم كما في النكرة المنفية وان تعميم ان تحريم احد الشيئين معقول وكذا نفيه فان قولنا ما جاء زيد او
عمرو وبكر ان يقصد منه نفي المجيء عن احدهما دون تعيينها وحين اريد نفي المجيء عنهما فقد جاز عن موضعها الاصلي و
يمكن ان يقال العموم العقلي قد يكون بحسب اللزوم العقلي وقد يكون بحسب اللزوم العرفي الى دفعي عند العقل ونفي احدهما
وان كان معقولا وواقعا لكن يتمارس العقل بعموم النفي عند نفي احد منهما يؤدي ان يفهم ذلك فافهم كقوله والله
لا اكلم فلانا او فلانا فان معناه لا اكلم واحدا منهما حتى اذا كلم احدهما يحنث لانه لم يصدق انه لم كلم واحدا منهما
واذا كلمهما يحنث ايضا لانه لم يصدق انه ما كلم واحدا ولكنه يحنث الا مرة واحدة وقد وقع شبهة قابلة ان يعني

مرتين لان ذلك بمنزلة ان يقال كل واحد منهما مذكور على حدة واو بمعنى الواو العاطفة
بمنزلة تكرير العامل فكانه قال لا اكلم زيدا ولا اكلم عمرا او وجهه ان اليمين واحدة فوردت
ان توكيد الحكم الواحد بتكرار الاسم لتعدد الواحد فان الحكم العام واحد وقد عرفت ما عليه
من قولهم انها بمعنى الواو وقولهم ان العاطف في منزلة تكرار العامل معناه ان مورد ايهما واحد
كما لقد ان قولنا جاءني كل منهما جاءني زيد وجاء عمرو والى غيره لكنه مع ذلك لا شبهة في ان الاول
حكم واحد بخلاف الثاني ولو حلف لا تكلم احدا الا فلانا او فلانا فله ان يكلمهما لانه اخراج عن المنع
فيكون المقصود الاطلاق والاباحة فيكون بمنزلة جالس الحسن او ابن سيرين فلا منع عن الاجتماع
في التكلم فالكلام في المستثنى حكم من حيث العبارة كما هو المذهب المعمول او الاشارة كما ذهب اليه فخر
الاسلام ومن تابعه فظاهر والا فلا شبهة في ان المستثنى خارج البتة غاية الامر انه مسكوت عنه عند
هؤلاء والمنع سابق وهذا يفيد الاباحة كما يدل عليه الاستقراء **اشراق** ويستعار بمعنى حتى او الا
ان اي يستعار بمعنى حتى او الا ان وهذا يدل على ان لا تقدير لان اصلا وقيل وهو الاشهر ان
ان مقدرة وكلمة او بمعنى حتى والاول للشارح او لفقه ان ان جاعله للفعل مصدرا وبعد حتى
واو قد صار مصدرا ولو ادعى ان حتى صاحبه ذلك الجعل والنصب كما ان لان ذلك ليس مما
يسرع الانكار اليه كيف والبقاء على الغاية فعلا ثم تقدير ان لا يخلو عن تطويل وذلك اذا فسد
العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية اما الاول فلان اختلاف الكلام بحيث يمنع حتى العطف
كالاختلاف طلبا وخبرا مثلا ينافيه العطف واما الثاني فلان الكلام اذا لم يحتمل الغاية فلا معنى
لحتى كقوله تعالى ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم فينقلبوا خائبين ليس لك من الامر شيء او يتوب
عليهم فان يتوب لا يصح عطفه على شيء لانه مفرد وقد ناقش فيه **اشراق** وحتى للغاية كالى
ويستعمل للعطف مع قيام معنى الغاية فيفيد الاشتراك في العامل كقولهم استنت الفصال
حتى القرعى جمع قريع وهو ما له قرح وهو داء والاستنان العدو والقرعى من اراذل الفصال
وهي ولد الابل وهذا مثل يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم معه لعظمته والى محل ان العدو
انتهى اليها حتى عدت الضـ ومواضعها في الافعال ان يحمل غاية يفضي الى او غاية يجيء جملة مبتدأ
في موضعان موضع يحمل فيه للغاية المحضة بدون رعاية العطف مع اعتبار تعلق ما بعدها
بما قبلها تعلق الجزء وموضع يحمل للغاية بدونها مع عدم التعلق نحو قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول
الرسول والذين امنوا معه متى نصر الله ولا شبهة ان التعلق في الموضعين على السواء غاية الامر

ان المدخول جملة تامة في الصورة في الثاني دون الاول كما في ان اشتغالي سيتي ان يكون
هو المراد لهم وعلامة الغاية ان يحتمل الصدر الامتداد اي مما يقدر في العرف وتضرب له غاية
وان يصلح الاخر دلالة على الانتهاء فان لم يستقم بانتفاء الشرطين المذكورين او احدهما
فللجزاء اي بمعنى لام كي ان صلح المقام للسببية فان تعذر هذا جعل مستعارا للعطف المحض
وبطل معنى الغاية والسببية يعني ان الاصل ان يكون للغاية ثم للمجازاة ثم للعطف المحض بمعنى
الفاء وقد نقل عن اهل العربية الانكار عليه فلا يصح جاء زيد حتى عمرو والفقهاء لما راوا ان
النقل في جزئيات المجاز غير لازم مع ان محمد بن الحسن على طبقة في العربية حكموا بذلك والاظهر الاتباع
في امثال هذا المقام باهل العربية وان الواحد لا يعارض الكثير كما يدل عليه ما روي عن رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم عليكم بالسواد الاعظم رواه ابن ماجه بلفظ آخر سيجيء ان شاء الله
تعالى في الاجماع والله اعلم **افادة** وعلى هذا مسائل الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح ان
لم اضربك حتى تغديني وان لم آتك حتى اتغدى عندك قالوا ان الاول يصح فيه الغاية فان
الضرب يصلح ان يمتد الى الصياح فيحنث ان امسك عن الضرب قبل الصيحة وفي الثاني لا يصلح لها
لان الاتيان امر دفعي فهي للمجازاة وان نوقش بانه باعتبار البقاء يصلح لها لانه ان نفس الفعل
داعية الى الاتيان وليست بمنتهية وان لم يساعد عليه ولا خفاء في ان الانتهاء الذي هو جزء له
حتى انما هو انتهاء الحدوث والوجود كما لا يخفى على من له فهم فلو اباه ولم يتغد لم يحنث والتحقيق ان ما بعدها
علة غائية فيكون مدار الحنث على الاتيان على قصد ان يتغدى سواء تغداه فان اباه بدون ذلك
القصد بر والا حنث ولكن ذلك امر باطن فاقيم الظاهر مقامه وفي الثالث لا يصلح لهما اما الاول
فلما عرفت واما الثاني فلان الشخص لا يجازي نفسه بفعل نفسه فهو للعطف المحض فالبر متعلق بوجود الامرين
ولا يخفى عليك ما فيه فان معنى المجازات ليس الا السببية ومنها العلة الغائية ولا شبهة في صحة نحو
اسلمت لادخل الجنة وامثاله كثيرة وقد تكلف فقه انه لا يصح لان المسبب ملزوم السبب وما بعد
حتى هنا يتوقف على اختيار فاعل مختار فعلا آخر فلا يلزم الفعل الاول حقيقة ولا حكما واذا
كان الفعل واحدا فيلزمه حكما كجعل الفاعل فعل نفسه لازما للفعل الاخر منه فيفعل البتة نحو ما جئته كي
اكرمه وقولهم اضربك حتى يعطي محمول على المجازات على ان ما بعده كالمسبب وهو المجازاة له
الجزاء من حيث الترتيب على فعل كالمسبب له ولا يذهب عليك انه غير واف فان القدر
الضروري هو ان يكون ما قبل سببا او يكون مسببا وما بعده علة غائية واما اللزوم والمجازاة

والجزاء كما في العقوبات فليس من القربات كما لا يخفى فلا مضايقة اصلا في صحة كونها للسببية
وقد تكلف البعض بانه لا وجه لسببية الايمان على وجه الجنة سوى انه احسان بدني يوجب مكافاة
واحسانا ماليا وفعل الشخص لا يصلح مكافاة لما صدر عنه من الاحسان ولا يصلح فعلا وهو
التعدي سببا عن اتيانه بخلاف السلمية اذ دخل الجنة الا الاسلام وضع شرعا لدخول الجنة
فيصلح سببا فالتعليل بان فعله لا يصلح سببا وجزاء لفعله حاصله يرجع الى نفي السببية فانظر فيه
اضباح ومنها حروف الجر نذكر منها ما له كثرة في استخراج الفروع الفقهية وكان الباقي
عليه لانه يسهل حينئذ اما تعرف احوال الشدة اليها **اشراق** فالباء للالصاق ولتصحب الاتيان
قالوا ان الالصاق يستدعي ملصقا وملصقا به والاول اصل والثاني تبع والاتيان اتباع
فلو جعل الصقت الحائط بالطين صح وان عكس فقيل الصقت الطين بالحائط لم يصح ولهذا
حمل قوله كما طينت بالجدار على القلب وانت ترى ان ذلك ليس مما يصح ولا هو من التي اذ خرج
بل ليس بعيدا اصلا انه ان كون الملصق تبعا غير مسلم فانه انما يعهد الى الفعل الملحوق
بما الصق كما في المسح وكيف يساعد على عدم صحة الصق الطين بالحائط بل هو الواضح في الصحة فان
الطين هو الملصق وحكمهم بالقلب لا حل ان الملحق هو الجدار لا الفم وانما هو الصق به الطين
فالوجه الوجيه ما قال الشيخ ابن همام ان الالصاق منه الاستعانة والاتيان يستعان بها في الشراء
والبيع ولا يكن المعاني الاخر في البيع والشراء **اضاءة** حتى لو قال اشتريت منك هذا العبد بكر من
حنطة جيدة يكون الكر ثمنا فان موصوفة كما هو الظاهر من المثال فموصوفه وان عينا فعاين فيصح
الاستبدال قبل القبض لان الثمن يجوز فيه التصرف قبله بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر بان
قال اشتريت الحنطة بالعبد يكون العبد ثمنا فان كانت عينا فبيع وان كانت موصوفة فسلم
فلا يصح الاستبدال قبله والاصل ان المملوك يجوز فيه التصرف كيف شاء ولان المانع لم
يوجد والملك مطلق للتصرفات وحديث الصحيح يدل عليه واما المبيع فقد وجد فيه المانع
وهو ما روي عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه وفي
رواية حتى يكتال وعن ابن عباس رضه قال اما الذي نهى عنه صلى الله عليه وسلم فهو الطعام
ان يباع حتى يقبض قال ولا احسب كل شيء الا مثله اخرجه الشيخان واما الذي قاله الجابر مما
ان الثمن اصلا ان يكون في الذمة لان فائدة البيع فيه الوجوب في الذمة لا وجود الملك لانه
يجوز البيع بالثمن الدين مع القدرة على العين وما يحتاج منها القبض بالمثل فلا يمكن تسليمه حالا

الا بالاستدلال فهو يصلح ان يكون لما ثبت بالادلة الشرعية والا فلا يخفى على احد بان فان المقضي
هو الدين لا المثل ضرورة ان الواجب هو الدراهم المطلقة وهي والمعين سيان بالذات
فاداء المعين اداء لها لا غير فلا استبدال نعم ان الخصوصية ملغاة فليس لصاحب الدين ان يمانع
في الاخذ بمطالبة غير المؤدى اذا كان غير معينة ولذلك لا يتم ملكه فيها الا بالقبض وللمؤدي
قبل القبض ان يصرف الى حوائجه من غير ارضاه واعلم ان تخريج هذه المسئلة بما ذكر من المثال
لا يتوقف على ما ذكر فان الشيخ قد انتسب الى مقوله بالالتقاء فهو المسلم ويكون غيره من
البدل الآخر هو التمحل في تخريج المسئلة بلا مؤنة ومؤنة فافهم والله اعلم **افادة** ولو قال ان
اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق بخلاف قوله ان اخبرتني ان فلانا قد قدم
والوجه فيه ان الباء يفيد الالصاق وانه لم يلتصق الاخبار الا بتحققه والثاني بمعزل عن
هذا المعنى بل انما مفاده ان يكون القدوم مخبرا وهو يتحقق في الاخبار الكذب والمشهور ان
الالصاق يحتمل وجهين الدلالة عليه وح يلغو حرف الباء اذ لفظ قولنا اخبرتني قدوم فلان بتقدير
اخبار قدوم فلان والثاني الوجود في الخارج وفيه لمطه وههنا بحث اما في الصورة الاولى فلان
الظاهر ان الباء صلة للاخبار وليس معناها الا ان يكون القدوم قد اخبر به لا غير والسر فيه انا نجد
الباء في اللغة مستعملة في الاخبار على هذا النهج والصدق من خارج لا من لفظ هذا الكلام فمؤدى
العبارتين واحد واما في الثاني فلان التقدير لا حاجة اليه اصلا نعم ان الباء يلغو فان المؤدى
حاصل بدونها ولا حرفة فان الصلات اذ قد وجدت في اللغة فاللغو ممنوع البطلان كما في
التسمية والقول والكلام مثلا ولو قيل ان الحالة دالة على ان مقصوده حصول البشر يكتفى به بالتحرز
عن خبر الاحسان الا الاحسان فهو حسن لكنه يجب ان يكون الجواب في المسئلتين واحدا والله اعلم
افادة لو قال ان خرجت من الدار الا باذني يشترط تكرار الاذن لان متعلق الباء يجب ان يكون
مقدرا ولن يصلح له الا الخروج فصار المعنى ان خرجت الا خروجا ملتصقا بالاذن ولا مجال لصحة الاستثناء الا
بعموم المستثنى منه فصار المعنى ان خرجت كل خروج فانت طالق الا خروجا هو ذو باء فالطلاق
متعلق بكل خروج غير مأذون به فلا يحل لها الخروج الا باذن فيشترط التكرار بخلاف قوله الا ان
اذن لك لان الاستثناء غير صحيح لان المستثنى الذي هو الاذن ليس من جنس المستثنى منه الذي
هو الخروج فلا بد من ان يكون الا في غير معناها والقرب منه الغاية فهي بمعنى الى وهي لا تقتضي الا السبق
كما لا يخفى فان قلت قد قال الله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم يلزم ان التكرار شرط حتى

قلنا مقتضاه ذلك الا ان قوله عز وعلا ان ذلكم يؤذي النبي يدل على التكرار والحاصل ان الآية
الا ان بمعنى الى حرج يحتمل وجهين الاول ان يكون المنع منتهيا بالاذن وبعده يعود الاطلاق
وهو ينافيه السياق والثاني ان يكون المنع في كل حال ومنتهى لكل حين من احيان الاذن ويخرج
بشرط التكرار وهو الذي يوافقه السياق والمكان خلاف الظاهر فيحمل عليه والقول بان مقتضاه
ذلك الا انا تركناه بالدلالة لم يتم الا اذا اعتبر مفهوم الغاية والا فهو بمنزلة المنطوق لا لمعارضة الدلالة
او نقول ان الباء مقدر لشهادة السياق على ان الظاهر يرد وههنا بحث فان حذف حرف الجر شايع
في امثال هذا المقام ولا ترجيح فيجوز الاتي الى دفع هذا الحرف او نقول ان الحين مقدر في الاستثناء
وحذفه شايع واعترض عن الاخير بالقول بالموجب بانه على تقدير تقدير الحال يحنث ان خرج بلا اذن
مرة ولا يحنث على ما ذهبنا اليه فوقع الشك في الحنث فلا يحنث وضعفه ظ فان تجوز الاتي الى في
غاية البعد لم يوجد لنا شاهد الا على سبيل الندرة بخلاف تقدير الحين فانه شايع وقد يضعف بان ههنا
وجها ثالثا وهو تقدير الباء عند تعارض الوجهين لكن لنا ان نسلم عن المعارض وانه لو سلم ان
الواحد كما يعارض الواحد يعارض الكثير فلا نسلم انه واعترض عن اصل البحث بعضهم بان ذلك
يوجب كثرة في الحذف بخلاف التجوز الذي نحن عليه ولا يبعد ان يقال ان الشيوع وقياسه حذف
الحين لا يعارضه شايعة الكثرة والله اعلم ثم ههنا احتمال اخر وهو ان يكون الا انقطاعية وهو
اظهر من ان يكون بمعنى الى مع ان الغاية لا يناسب الخروج فانه لا امتداد له ولا يضرب له غاية
الا باعتبار الامثال وهو عند العموم وهو موهم والقول بان الفعل في قوة النكرة او نقول بان المصدر
محذوف والنكرة في موضع النفي عامة غير واف فان الفعل قد يكون للحمل نحو ان خرجتني بقدوم
غائبي الحث فاتت حرفلايغي وان ادعى ان ههنا المنع فان مقصود الزوج المنع عن الخروج
فليس بنفي لكن لقائل ان يقول انه ينبغي ان يكون الجواب في الصورتين واحدا لمثل ما ذكر في
قوله تعالى لكن القرينة في الاية حالية ومقالية وههنا حالية فقط فافهم ولا تغفل **اشارة**
في قوله انت طالق لمشيئة الله تعالى بمعنى الشرط بمنزلة ان شاء الله تعالى فلا يقع الطلاق لانه
لا توقف على الشرط وانت تعلم انه انما يفيد عدم الوقوع في القضاء لا في الديانة فالاظهر ان يقال
ان التعليق بما لا توقف عليه يقتضيه الابطال وهو ايضا غير واضح الا ان يدعى في خصوص
صورة المشية وامثالها او نقول ان الطلاق لا يقع الا بالتطليق واذا لم يطلق فقد ظهر ان
المشية لم يتعلق به فلا يقع وانما كان بمعنى الشرط لان مشية الله تعالى بالطلاق غير معلومة فلا يقع

ان الطلاق لا يلحق بالمشيئة واليه انه مدلول الكلام ان الطلاق ملتصق بها ومتعلق بها فلا يقع
بدونها وهي لا يتوقف عليها ونحو هذا التعليق الباطل لا يخفى عليك ما فيه فان المعنى بحيز
الطلاق الذي يحيط المشيئة الالهية كما في بعت بمشيئة الله تعالى واتفقه وهذا المعنى معقول فلا محذور
في التجوز المذكور فالاشبه ان يدعى ان مثل هذا المقام لقصد به في التعليق بالمشيئة مثله في
انشاء الله تعالى حسبان ويحقق فقال ان معنى الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض
بناء على ان عنده ان الباء وله وانا جزم بانها في الآية الكريمة لذلك قال الامام الرازي
في محصوله انا نعلم بالضرورة الفرق بين مسحت المنديل ومسحت يدي بالمنديل ومن هذا انا نعلم الفرقة
بينهما بافهام الشمول وتبعيضه وقال الحنفية انها لم تجي له اصلا وسيبويه اذ فقد ذكر معنى الباء لم
يورده وقال ابن جني انه شيء لا يعرفه اهل اللغة وهكذا قال غيره والتفرقة ليس بما ذكره بل
بافهام الالصاق وعدمه اديا الى سجية والمرجحة على ما قيل مع ما فيه وقال الامام الرازي
ان انكارهم شهادة على النفي وتبعه آخرون وضعفه ظ فان النفي الذي كان مما يحيط العلم به فالشهادة
عليه مقبولة كما في الشهادة في انحصار الورثة وامثلته غير قليلة وما نحن فيه من هذا القبيل فان اهل
الفحص من المعتبرين اذ تتبعوا فلم يجدوا التبعيض متبادرا الى الذهن فساغ لهم الحكم بالنفي كما في كثير من
مسائل العربية نحو عدم جواز العطف الا بالاعادة نعم قال الاصمعي والفارسي وغيرهما والكوفيون به
على ما نقل عنهم وتابعهم صاحب القاموس حيث ذكر من معانيها التبعيض واستعمالهم في موقع التبعيض
نحو شربت بماء البحر على ما وقع في الاشعار المعتبرة وهذا صالح لان يدعى ذلك ولا منع في مقابلة
الكل البعض واعلام الشيعة قد نقلوا عن الامام السيد ابي جعفر محمد الباقر عليه وعلى جده سيد العالم
صلوات الله تعالى ذلك فلو كان شهادة ثم يقوله فلا عبرة لعدم ذكر سيبويه وانكار غيره فانه رضي الله
تعالى عنه وعن اخلافه واسلافه مع علو طبقه في المحاورة العربية فانه من العرب العرباء لعلم الاشياء
كما هي بقوة الالهام الالهي الذي لا يأتيه ريبه لا من بين يديه ولا من خلفه ولا يعارضه لا سيما في الفحص
الذي فيه شوائب الخطاء خطاء الفهم وغيره والا فلا شبهة في انه لو ثبت عنه في تصحيح الكلام والله
اعلم وقال مالك انها صلة اي زائدة والمشهور في كتب النحو ان الصلة تعلق الفعل او معناه بلا تقدير
كما في الاستعانة وغيرها وههنا لا يليق هذا المعنى كما لا يخفى وقال الحنفية ليس كذلك اي كما قال
الشافعي ومالك اما الاول فلما عرفت مع ما له وما عليه واما الثاني فلان الزيادة خلاف الاصل
فلا يصار اليه ما امكن صحة معنى من معانيها بل هي للالصاق فالمعنى الصق المسح بالرأس

واعلم ان الشيعة قد نقلوا عن الامام السيد

وهو معنى صحيح فان قلت فمن جاء التبعيض قلت لكنها اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل
متعديا الى محله بدون الباء فيتناول كله الا ان تعدية الفعل بنفسه يستدعي تعلق الفعل بالمفعول
استيعابا وهو الاشبه بكلامهم واما الحاجة للمسح واذا دخلت في محل المسح بقي الفعل متعديا الى
الآلة فلا يقتضي استيعاب الراس الذي هو المحل لعدم تعديته اليه وانما يقتضي الصاق الآلة
بالمحل غاية الامر انه ينبغي ان يكون الآلة مستوعبة للتعدية اليها بلا واسطة كما يراه بعض مشايخنا اذ هو
مسح ربع الراس بناء على ان اليد التي هي آلة المسح في الحقيقة تمس ربع الراس ولكن لم يعتبره
ههنا لان المقصود في الآلة ليس الا الاستعانة بها والمقصود مطلق مسح الراس والاستعانة بجانبه
لا يستدعي الاستيعاب ولذلك قال وذلك لا يستوعب الكل عادة وايضا ان العادة ان الماسح لا
يمسح بالكف والاصابع بظهرها وبطنها بل كثيرا ما يكتفي بالاصابع وبعض الكف فصار المراد به اكثر اليد
فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا كما ذكره الشافعي بكذا افاده ولا يخفى ضعفه اولا لان
تعدية الفعل بنفسه لا يستدعي الاستيعاب وانما هو بالقرينة نحو علمت زيدا قائما وسمعت الغلط وكثيرا ما
لا يعم ذلك اصلا نحو ضربت زيدا ووطئت الارض ومس الشيء كما في الاحاديث الشريفة
واذا كان كذلك فمسح الراس مسحته بمعنى ومسحه هو لصوق اليد به فلا معنى (محضا) الالصاق اصلا
ثم الباء المعدية بنفسه مفيدة للاستيعاب فالالصاق لا معنى له ظاهرا وثانيا ان المقصود هو
التوصل بالآلة لكن الكلام اذا كان نصا في الاستيعاب فالتوصل بالكل نعم ان كان التوصل
المقصود هو التوصل بالبعض لكان لما ذكره وجه وثالثا ان العادة المسح بالظاهر وربما يمسح بالكل
فاذ قد ادرك كله الاستيعاب دل على ان المقصود ايجاب مسح الراس بكل الظاهر فان آلة اليد
بالظاهر كما ان البدن الحسي بالظاهر لا بالجوف ورابعا انه يلزم ان يكون الواجب هو البعض المطلق
فلا اجمال فلا وجه لايجاب الربع بخصوصه بل لا وجه لايجاب البعض بخصوصه بل المفاد وجوب الصاق
اليد بالراس كله او بعضه فالواجب مطلق المسح الشامل للكل والبعض والاولى بان التخيير بين البعض
الذي هو خفيف والكل الذي هو ثقيل محقق بالنسبة الى حقيقة لم يعهد في الشرع بل اتحاد جنسه
متعدد في كل نحو من الخف غيره اف فانه في التخيير الحقيقي وههنا انما الواجب الطبيعة الاطلاقية
من المسح وتعدد افراده الخفيفة والثقيلة لاتصاف ايجابها كما في القراءة في الصلوة وغيرها والجواب
ان وجوب الربع بحديث الاجمال ووجهه ان مفاد الآية وجوب مسح الراس مطلقا والاطلاق ليس
بمراد لانه يحصل في غسل الوجه مع انه واجب على حدة فعلم ان المراد القدر المعين ولم يبينه فيكون مجملا

وقد بينه رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بقوله فانه مسح على ناصيته وهو الربع وهذا الحسن

وقد ذكره ابو داود وغيره آخر كل ذلك لا يخلو عن شيء من الشناعة والنقض فالمقصود انا اوجبنا التبعيض والكلام

في الربع بخصوصه بهذا الطريق لا بالباء والكلام في الخصوص الذي يستفاد من طريق آخر ولقائل ان يقول المقصود

ان القدر الاقل من الواجب هو البعض كما يقال ان الآية فرض القراءة او بيان منها وفيه شيء من

الخفاء وهو محتاج الى التأمل فان الوضوء كان مفروضا قبل نزول الآية بمكة فكان مقررة لا مجملة الا ان

يقال ان مقصوده ان الآية في نفسها مجملة وان لم يكن بالنظر الى ما سبق كذلك وفيه ما فيه فلو كانت مجملة

لتوقف في الفهم احد من الصحابة ولو كان كذلك لنقل كما هو الظاهر وذلك لا يستلزم التوقف لان الوضوء كان

معروفا من قبل والآية جاءت مقررة فلم يتوقفوا اصلا ومما ذكرنا من التقرير اندفع ايضا ما اورده الخصوم

من انه لا توقف احد في مسح بالحائط واشتماله والظاهر من هذا البيان مع كونه موقوفا على عدم وجوب

الترتيب وتقدمه حديث مسح الناصية عن الكرنة لا بيان لهذا المحل بما ذكره وقال حديث مسح الناصية

لا يدل على استيعابها فانه روي عن المغيرة انه صلى الله عليه وسلم توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة وعلى

الخفين رواه مسلم فانه كالآية وفي بعض الروايات على ناصيته ~~وعلى العمامة~~ وهو لا يدل الا على الاستيعاب

نعم ان ابا داود قد روى عن انس رضي الله عنه رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ وعليه عمامة قطرية

فادخل يده من تحت العمامة فمسح مقدم رأسه والقطرية بكسر القاف وسكون الطاء المهملة ثياب حمر

وقال بعضهم انه نوع من البرود فيه حمرة ولها اعلام فيها بعض الخشونة ومثله رواه البيهقي عن عطاء انه صلى الله

عليه وعلى آله وسلم توضأ فحسر العمامة ومسح مقدم رأسه او قال ناصيته وهذا مرسل اسند عن الاسود ثم انه

مع ان الاستعمال لا يعلم انه واصفه الاطلاق فلا يتم النص لانه مبني على مورد المفهوم فان قلت فما الفائدة

في التخصيص قلنا لعله احتراز عن المسح من الجوانب الاخر والله اعلم ثم المقدم لا يجب ان يكون ربعا كما لا يخفى

فلا يشتبه ان نقول ان مدلول الآية هو الاطلاق الاعم الذي هو للكل والبعض والامر بالمسح نظير الامر بالغسل

ايضا من المطلق يجوز ان يكون المقصود منه الامر بالمسح على حدة بمقصود فان المسح الحاصل في الغسل من

تتمة الغسل لكن انكم زعمتم ان المقصود ~~من المسح على حدة المقصود~~ مسح البعض المعين حيث انه ليس هو لهذا

بل هو الاقرب كما لا يخفى ثم اعلم انه نقل عن امام الحرمين ان التعارض في المسح هو التبعيض لان الباء

تقتضي ذلك وقال الآمدي ان الواجب عنده ان في هذا المطلق ان ما للكل والبعض والله اعلم الفرق

وفي الالزام على ما قيل لانه في اللغة للاستعلاء الحسي وهو مستعمل في العقود الشرعية محمول على الالزام

لان اللازم مستعل حكما والاشبه ان استعمالها في الالزام في اللغة فيكون حقيقة شرعية فان قيل لم علم ذلك

افادة
من فسل فهي مشتركة حقيقة عرفية ذلك الفقهاء انما يعرضوا معانيها الالزام لان الفقه يعتني
نحو له علي الف درهم يكون دينا لانها تدل على الوجوب وهو في الدين اذا لم يكن الالف معينا وان كان
كذلك فالظاهر ان يكون في وجوب العين كما في المغصوب او ان يصل به الوديعة فيقول له علي الف وديعة
لا يكون دينا بل يكون وديعة فيكون الوجوب عائدا الى وجوب الحفظ كما في المعين يكون عائدا الى وجوب
الاداء والايصال الى المستحق استعارة فان دخلت في المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة كان يقول بعت
هذا الفرس بالف كانت لمعنى الباء بالاجماع وكذا يكون لمعنى الباء الذي للمقابلة اذا استعملت في الطلاق
عندهما فانها صالحة له والمقام يدل عليه وعند ابي حنيفة رح للشرط فلا يجب شيء في قولها طلقني على الف او
اطلقها واحدة لان اجزاء المشروط لا تنقسم على اجزاء الشرط وعندهما يجب ثلث الالف لان اجزاء
المعوض تنقسم على اجزاء العوض والوجه فيه ظ فان معنى الشرط هو ان يتعلق وجود المشروط بوجوده ولا
يستلزم ان يتعلق البعض بالبعض فلا يجب شيء لانه بلا موجب بخلاف التعويض فان المقصود فيه مقابلة الكل بالكل وعلى
وجه يكون البعض بمقابلة المثل وقد اشتهر انه لو انقسم المشروط على اقسام الشرط للزوم ان يتقدم بعض
المشروط على الشرط بخلاف العوض فان الاعواض يجب مقارنتها مع المعوض وفيه ما لا يخفى فان على تقدير
الانقسام يكون كل بعض شرطا للبعض والمجموع للمجموع ولا محذور فيه اصلا وقال ابن الهمام ان
الاصل فيما عملت مقابلة العوضية وفيه ان الاصالة انما هي فيما المقابلة فيه حتم واما الذي تارة يكون مع
المقابلة وتارة بدونها بل مع الاشتراط فلا اصالة فيه ثم دعوى انها حقيقة في الشرط مجاز في المقابلة ولا
عكس بل حقيقة للزوم والشرطية والتعويض مجازيان وقد يقال ان بين المال والطلاق معاقبة لان
لانه يجب بعد الطلاق فعلم ان على لمعنى الشرط وهذا يدل على ان الشرط هو الطلاق والظاهر ان ما بعدها
شرط ومع ذلك ففيه نظر فان المقابلة انما مقتضاها الوجوب بالطلاق لا الاداء كما في البيع وعلى هذا
فالمقابلة اظهر لان اللزوم ما بينهما ومنهما يجب وهو ان تقدم الانقسام غير صحيح فان الشرطية لا تقتضي الالف
صحيح والاعدمية بل انما مقتضاها تحقق المشروط عند تحقق الشرط وهو قد يكون بطريق الانقسام كما في تحرك اليد
الى كذا فيتحرك الخاتم اليه فان ان تحرك اليد في بعض تلك المسافة تحرك الخاتم كذلك وكثيرا ما لا ينقسم فلا دلالة على الانقسام
فلا يثبت وعدم الانقسام هو الاصل [illegible] ان الشرطية تستدعي عدم الانقسام كما لو [illegible] كلامهم واما التعويض
له الف فينقسم فان مع الوصل لا يستدعي الف مرة على اللزوم واما الالف [illegible] الاجزاء في نفسها فينقسم والطلاق ليس فيها
له فلا انقسام فان [illegible] فلا موجب فينبغي ان يكون الجواب واحدا على المذهبين والله اعلم استعارة ومن للتبعيض
ولهذا عمل ما ذكره ابو حنيفة رح افادة فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه له ان يعتقهم الا واحدا منهم على الكل من

بحث من

التي للعموم ومن التبعيض عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عليه فان اعتقهم على التعاقب لا يكون الا غير
مراد ان اعتقهم بكلمة واحدة عتقوا الا واحدا منهم والخيار في تعيينه الى المولى وقالا رحمها
الله تعالى يعتق الكل لان من للبيان وهو الظاهر لان من بينهم يكون له التميز وايد قوله ان المولى جمع
بين كلمتي العموم والتبعيض فوجب العمل بهما ما امكن ولا يخفى ما فيه فان من مشترك بين التبعيض و
البيان ثم ان تخصيصه بالعموم الابهامي يأبى البيان دون التبعيض الا ان يقال ان الاصل
هو التبعيض للكثرة على ما في التحقيق ثم يظهر وجه الاقتصار على التبعيض مع ان لهما معان اخر
وذلك بكلمات اهل العربية لا يناسبه والله اعلم وردا لابد بان من لم يصف بصفة عامة
لان المشبه صفة للفاعل حقيقة لا صفة المفعول وان سلم انها صفة المفعول فالمفعول العتق لا من
وكون الجملة صفة مجرد اعتبار نحوي وان سلم فالمشية صفة خاصة لان الاعراض لا تعم بعموم الفاعل و
تخص بخصوصه وهاهنا الفاعل خاص ولا تحمل وجهه فان المشية وان كانت صفة للشاني الكل مسندة العتق
صفة لمن بلا شبهة ضرورة ولكن اعتبار النحاة مجرد اعتبار غاية الامر ان الصفة كالمتعلق وهو لا
يفيد لو صفته بلا ريبة ثم ان ثبت ان عموم الموصوف بصفة عامة انما هو اذا كان موصوفا بصفة
حقيقة وهي التي تكون قائمة بالموصوف بدون اعتبار امر اخر وهو الصفة كالمتعلق ثبت ما
ذكروه لكنه مسلك غير ما ذكر بهذا المورد بالنظر الى ظاهر العبارة ولكنه لم يثبت كما يظهر بالفحص في
كلامهم في موضع عموم الموصوف بالصفة العامة فافهم والضا انه مبني على ان عموم من بالصفة وهو
وان ذهب اليه بعض الثقات لكنه مخالف للجمهور ولكن تنزل عنه فلا ريب في ان عموم الصفة المعمم
للموصوف معناه ان لا يكون مختصا باحد دون اخر بل يكون شاملا لان يوصف بها كل واحد وهذا
المعنى متحقق بلا شبهة ولا مدخل لعموم الفاعل الا ولئن تنزل عنه فلا بعد ان يقال ان الصفة هو مشية
العتق من المخاطب وفاعله اي موصوفه عام والضا ان سلم جميع هذه المقدمات فلا يخفى على احد
ان هذا التوجيه لا يلائم كلام المص فانه فرع على تعيينه من وما ذكره هذا الحبر مبناه على خصوص من
الموصولة والجواب عنه ان مقصوده ان من ان كانت مطلقة صالحة لان يطلق على واحد وعلى ما
فوقه فهو صالح للتبعيض بخلاف ما اذا كانت عامة مستغرقة كما عرفت والاشبه ان المصنف زعم ان
من موضوعة للتبعيض تجوز في غيره اذ هي اصل فيه فهو الاحق بالتقديم فان قلت ان العموم كيف
مع تبعيض من فان الحكم متعلق لكل فرد وهو بعض من العبيد فقد وقع العمل بهما معا مع العموم و
التبعيض قلت ان من التبعيضية مرادها ان لا يكون الكل المتعلق للحكم فهذا قابل اشراق دائما

الى الابتداء والغاية اى المغيا قبل الانتهاء بمعنى المنتهى فيكون من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف
وهو لا يخلو عن شىء فان المنتهى هو المغيا ومع هذا فالاشبه ان يكون التعبير بالامور النسبية لا
بالذوات فان الحروف تدل على المعاني النسبية **اشراق** فالكلمات الغاية قائمة بنفسها
اى لا يكون غاية فى نفسه بل بالجعل كقوله على من هذا الحائط الى هذا الحائط لا تدخل الغايتان
فى الحكم والمراد بهما المبدأ والمنتهى هكذا قالوه ولا بد له من الاستناد الى النقل عن ائمة اللغة
ولا ينفع ما قالوا ان الغاية اذ قد قامت بنفسها لا يشملها المغيا ضرورة ان عدم الاستتباع
لا يقتضى الا انه لا يكون كالجزء من المغيا واما عدم شمول الحكم فكلا مع انه اثبات بالترجيح وقد نبهنا عنه
فافهم والله اعلم بالصواب واعلم ان فى تفسير القيام نفسه اضطرابا فالذى يراه البعض ما ذكرناه
وفيه انه يلزم ان يكون الليل قائما بنفسه مع انه ادخل فى عدمه والمشهور الموجود فى نفس الكلام
غير مفتقر الى المغيا وعلى هذا لا يكون الليل ايضا قائما بنفسه الا انه سيدخل فى عدمه ثم ان فخر الاسلام
استثنى من هذا الحكم ما تناول الصدر وان لم يكن قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام متناولا للغاية كان
ذكرها لاخراج ما وراءها فتدخل كما فى المرافق فى قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فان لم يتناولها او فيه شك فذكرها لمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل
فى الصوم ولا يخفى عليك ما فيه فان الحاصل ان القائمة بنفسها لا تدخل مطلقا وان تناولها الصدر تدخل والا
لم تدخل وكذا غير القائمة وح قد ضاع التفصيل الى القائمة وغيرها وحاصل هذا الكلام ليس الا فهم ظاهر
من ان الى موضوعة للدخول وعدمه والتناول وعدمه قرينتان بل ان الى لا اقتضاء فيها بحسب نفس
وضعه لشىء منهما وانما ذلك مفوض الى القرينة والتناول قرينة الدخول وعدمه قرينة عدمه وعلى هذا
يوافق ما هو المشهور المنصور من المذاهب فقد تحقق انه امل الى ان عدم الدخول هو الاصل لكنه لوحظ
فى صورة التناول لانه ح يلزم استثناء الجزء من الحكم وهو خلاف الاصل اذ الاصل الشمول وعلى التقدير
ان نفس التناول بما هو هو لا استدعاء للدخول كما عدمه لا استدعاء فيه لعدمه الا ان يحال الى الاستعمال
والكنهم لم يلجئوا اليه ومنها فى المرابع موضعها المبسوطات **اشراق** وفى للظرف لكنهم اختلفوا فى
حذفه واثباته فى ظروف الزمان فقال ابو حنيفة سواء فى الاستيعاب وفرق ابو حنيفة رحمه الله تعالى
بينهما فقال انه للاستيعاب فى الملفوظ والاستيعاب فى المقدرة فيما اذا نوى اخر النهار فى قوله
انت طالق فى غد فعنده يصدق فى القضاء والديانة ولا يصدق فى القضاء فى انت طالق
غدا وذلك لان اللغة فارقة بين صام فى السنة وصام السنة كما تقتضيه الضرورة العجيبة فدل

الاول وقوع الفعل في ذلك الزمان اعم من ان يكون في تمامه او في بعضه فلو نوى البياض فقد نوى
محتمل الكلام فلا وجه لعدم التصديق في القضاء وعند الثاني وقوعه في التمام وهو الواقع بل اوله
في نية الاخر نية ما فيه الرخصة فهو متهم فلا يصدق وقالا لا فرق بينهما فلا يصدق للابهام والاشبه قوله
فان قلت قد بالعلم يقولون جميعا بوقوعه في اول النهار في قوله انت طالق في الغد قلنا لان معناه وقوعه
في جزء من الغد فاذا وجد الاول ولا مزاحم غيره لانه معدوم عند وجوده تعين فيه **اشراق**
واذا اضيف الى مكان يقع للحال نحو انت طالق في الكوفة لانه لا معنى للظرفية الا ان يحمل الفعل
نحو في دخولك الكوفة فيصير بمعنى الشرط فيتوقف الوقوع على الدخول وليس معناه حقيقة حتى لا
تطلق في انت طالق في مكة حكم بخلاف انت طالق ان يكحك بل المقصود ان ما يترتب على
الشرطية يترتب عليه في الوقوع عند المقدر كما في مع دخوله وبينهما بحث لان حمل في الكوفة على الحلول
اولى صيانة من الالغاء بالمرة والفرق ان الطلاق حادث والمرادة يتصف في مكان هي موجودة
فيه فلو حمل على الظرفية فهو احسن من الالغاء **اصباح** ومنها حروف القسم وهو الباء والتاء و
الواو وما وضع له وهو اسم الله وما يؤدي معناه وهو لعمر الله قوله وما وضع الكلام معطوفا
على حروف القسم فالامر ظاهر والا فالحروف بمعنى الالفاظ والكلمات وهو تغليب لعمر الله ان
كان محذوف الخبر كما هو الاشهر ومنها اسماء الظروف والوجه في ادخال الاسماء في حروف
المعاني علمته فيما تقدم **اشراق** وهي مع للمقارنة وقبل للتقدم وبعد للتأخر **اضاءة**
وحكمها في الطلاق فيه حكم قبل حتى لو قال لغير الممسوسة انت طالق واحدة قبل واحدة يقع
واحدة لانه لا محل للتعاقب غاية الامر وصف القبلية مخالف ولا مخالفة فان القبلية المقدرة
كافية ولو قال لها انت طالق واحدة بعد واحدة يقعان لان الموقع ماضيا يقع حالا لانعدام
القدرة عليه والاشبه ان يلغى بعد واحدة لانه ايقاع بما لا يقع كما في قوله انت طالق قبل ان
احلق او يحمل على خلاف الظاهر وهو ايقاع الطلقتين متعاقبتين فيقع واحدة كما في قبل كما يقال
السبت بعد الجمعة ويسمى ايمان وعنه بالطلاق لان الاقرار لا تفاوت فيهما **اشراق**
واذا قيد بالكناية اي الضمير كان صفة لما بعده واذا لم يقيد كان صفة لما قبله نحو جاء زيد قبله عمرو
او بعده عمرو والوجه ظاهر ومع تخلف الحكم كما هو ظاهر وهو مخصوص بما اذا قيل جاء زيد وعمرو قبله
والمقصود انه اذا توسط بين الاسمين وضميره للاول **اشراق** وعند للحضرة **اضاءة** فاذا قال
عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم والالحفظ ماهية فان الحضرة

الخبرة اعم من الدين والوديعة والمغصوب فانه ظاهر اذا كان عليه دين يصح ان يقال انه عنده
بل الاوجه في الغالب سوى الوديعة يقتضي احرازا ابتداء وهو اللزوم ولا دليل مع ان الاصل البراءة فلا
يثبت بمجرد الشك وذلك ان المختار عبارة الكتاب عليه بان الخبرة يدل على الحفظ المطلق دون اللزوم
لخصوصه وهو ثبوته متوقف على احرازه ولا دليل عليه فلا يثبت وبعد **اصباح** ومنها حروف الاستثناء

بحث حروف الاستثناء

اشراق واصل ذلك الا وغير يستعمل صفة للنكرة في الاكثر ويستعمل قليلا استثناء وتفصيله في علم
النحو كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع ومعناه عليه درهم ليس دانقا كانت صفة للنكرة فيلزمه
درهم تام ولو قال بالنصب كان استثناء ويكون المعنى عليه درهم استثني منه قدر الدانق وهو سدس
الدرهم فيلزمه درهم الا دانقا كما في قوله عليه درهم الا سدس ويزاد عليه في كشف البيان **اصباح**

مبحث حروف الشرط

ومنها حروف الشرط **اشراق** قال اصل فيها ان تدخل على امر معدوم على خطر الوجود بالنفي
والاثبات ليس بكائن لا محالة **اضاءة** فاذا قال ان لم اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت
احدهما لان الشرط عدم التطليق وهو لا يوجد الا بانقضاء العمر والشرط ان نفي الفعل لا يتحقق
مقتضاه انتفاءه بالمرة **اشراق** واذا عند نحاة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء فيجوز

بحث اذا

بها فيكون حينئذ كما يجازى بها مرة ولا يجازى بها اخرى فاذا جوزي بها سقط الوقت عنها كانها
حرف شرط وهو قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى والمقصود انها كالحرف الشرطي خالصا كان والا فهو
حرف شرط البتة وعند نحاة البصرة للوقت وقد يستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها
للوقت لا يسقط عنها ذلك بحال وهو قولهما وهو المختار عند الاكثر من اهل العربية واستدل على
الاول بانه يجزم بها الفعل المضارع ولا يجزم بايه فان ذلك اثر الشرطية كما في سائر اسماء الشرط
اضاءة حتى اذا قال لامرأته اذا لم اطلقك فانت طالق لا يقع الطلاق عنده ما لم يمت احدهما
لانها يعني ان يكون معلقا بعدم التطليق وهو بالموت كما عرفت وعندهما يقع الطلاق كما فرغ
مثل متى لم اطلقك لان المعنى انت طالق في وقت لم اطلق فيه ووقت الفراغ كذلك فان كان

بحث لو

اذا مستويا على الامرين كما فيما قالا فرضه والا كما هو المشهور فلعدم المزاحم كما عرفت من قبل ومنها
تعارض لم نذكرها وفاء بالوعد وهو الاقتصار على ما في الكتاب بحاله وعليه **اشراق** ولو للشرط
المحض وليست كاذا ابل كان وان افترقا بوجه اخر فان لو للتعليق الماضي بالماضي مع انتفاء
الشرط فانتفاء الجزاء من لوازمها اذا الكلام فيما يتفق عند انتفائه فالمراد لانه على انتفاء
التزامه وليست تدل على الانتفاء اذا كان الجزاء اعم يتحقق مع الشرط وضده نحو نعم العبد صهيب

لو لم يخف الله لم يعصه وقد يروى في علم البلاغة مرفوعا اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو موقوف على
امير المؤمنين عمر رض هكذا ذكره الشيخ ابن همام والمشهور انها تدل على انتفاء الثاني لانتفاء
الاول وعلى التقديرين فقد اندفع انه لا فائدة لهذا الكلام كثير بعد قوله ومنها حروف الشرط
اضاءة وروي عنهما اذا قال انت طالق لو دخلت الدار انه بمنزلة ان دخلت الدار فيطلق
بالدخول وقد نقل الى ابي يوسف حفظ في التحرير وقيل لكن يحمله نفي منه وقد لعله ان الرواية شاذة
وذلك لان معناه انت لست طالقة لعدم دخولك الدار ولا علاقة بينهما الا ان يقع منه التعليق
سابقا للكلمة ان مثلا ولم يدخل ولم يكن معتادا لكن لا فائدة في مثاله الاخبار وقد استعملت في كلام العرب
كان يحمل عليها هو بناء على الانتفاء والاشبه انه ان ظهر عدم التعليق سابقا فهي كان والا فمعناها
لعدم الضرورة في التجوز مع ان فيه التزام شيء لم يلزمه بخلاف الصورة الاولى فان العاقل لا يتكلم
باللغو الا نادرا ولا يحمل كلامه على الهزل البعيد فهذا قرينة التجوز اما اذا كان عدم التعليق غير ظاهر فهذا
قرينة وقوع التعليق منه سابقا فانه لا يتكلم باللغو وينبغي ان يكون كل ذلك في القضاء واما الديانة
فعلى ما نوى وان لم يكن له نية فالاشبه ايضا ان لا تطلق لانه لم يطلق بما هو صريح في الطلاق بل انما
اتى بما هو صريح في عدم التعليق اشراق وكيف سؤال عن الحال في الاصل وقد يستعمل عن نفس الحال كما في نظر
الى كيف يصح فان استفهام السؤال عن الحال فيهما فيعمل به والا بطل وقيل ما لا يحتمل فانه على تقدير
عدم استقامة السؤال ينبغي ان يكون للحال نفسها وان قيل ان معناه ان استفهام معناها سواء كان
نفس الحال او السؤال عنها لا فلا يحتمل ما فيه من البعد وهو ظاهر اضاءة ولذلك قال لو حلف
في قوله انت حر كيف شئت انه القاع في الحال وليس التعليق بالمشية لانه لا معنى للسؤال الا ان يصح ان يراد
نفس الحال كما ذكرنا او يجعل انه للسؤال يقصد منه عرفا المسؤول عنه بمعنى ان الحرية على طبق المشية على ما ذكر
البعض ولا بعد لا حوال الحرية وقيل لا انه مفوض الى العبد ولذلك قالا في الطلاق في قوله انت طالق
كيف شئت يقع الواحدة الرجعية ويبقى الفضل بالوصف والقدر مفوضا اليها بشرط نية الزوج وان لم تتعلق
قوله نية الزوج بالقدر فالاظهر لان كيف دالة على الوصف دون العدد فلا بد من النية وان تعلق
بها وهو الاظهر فالوجه ان الوحدة والعدد ايضا صفة ثم انها موضوعة للسؤال وانما استعمل في التفويض كما
ذكرنا فلا بد من النية وقال ان الطلاق لا يقبل الاشارة الحسية وما لا يقبل الاشارة فحاله ووصفه
بمنزلة اصله فيتعلق الاصل بتعلقه لان غير المحسوس يعرف بالاثار فمعرفة وجوده يحتاج الى الوصف وهو
ايضا محتاج الى الاصل بلا مرية فاذا تعلق الوصف لزم تعلق الاصل بتعلقه فلا يقع الواحدة عنده الا

الا لمشتمه معاونه بنته اى من الزوج وابو حنيفة بقول يقول نزعم من هنا اتباع الاصل للوصف وهذا علاخلاف
القياس والبطلان تعلق الاصل بتعلق الوصف وفهم منه منع قولهما مخالفه وصفه بمنزلة الاصل لان
الرجعية ليست صفة الطلاق بل صفة الرجل والمراة حين تعلق حكمه بالعدة والبينونة لازمة للطلاق هذا
هو المشهور ولا يخفى ما فيه فان كون الشئ غير متعلق الاشارة لا يقتضى ان يكون معلقا بتعلق الوصف
فان الصفة امر زائد عليه وكون توقف معرفته على الوصف لم بل ربما يعرف بنفسه وان سلم فلا
يستوجب ان يتوقف على ما يتوقف الوصف فى الخارج وهو واضح فالكشف ان يقال ان مبنى قولهما ان
الطلاق لا يخلو عن الرجعية والبينونة خفيفة كانت او غليظة والوحدة والتعدد واذ قد فوضت الاحوال
فلا بد من ان يكون الملزوم مفوضا اليها والا لزم ان يتحقق الملزوم بدون اللازم ومبنى قوله رحمه الله تعالى ان قوله
انت طالق مطلقا مقتضى وهو الرجعية وليس متوقف على قصد الوحدة او الرجعية فيقع الينه ثم التفويض
لا بد ان يكون فى الاوصاف الزائدة كالتعدد والبينونة وكيف الكلام عاما للاحوال لكن الوحدة الرجعية
حصلت منها لانها لازمة لقوله انت طالق واما القول بان الرجعية ليست صفة الطلاق فهو فى الخفاء كيف
ان كون الطلاق مخرجة عن النكاح او غير مخرجة من الصفات بلا مرية والاشبه قولهما لان كون الواحدة
مقتضاه بقوله انت طالق انما هو اذا لم يلحقه معتبر وقد لحق فيكون المعنى ايقاع الطلاق الذى شئت بائنة
كيفية كانت واما الحرمة فالظاهر انه لا دخل لها فى التفويض فيها كفاية عن التفويض فى الاصل والاولى
الاشبه اوليقال ان التحريم يحال وغيره من الاحوال ولا يبعد ان يقال ان المعنى الايقاع يجرى مع التفويض
فى الاوصاف فلا بد من ان لا يكون الوحدة مستثناة وقد يحمل بالبدر لتقيد الفعل فالخص **اشراق**
وكم للعدد الواقع اى الثابت فيما يلحقه فالطلاق لا يثبت فى العدد الزائد على الثلث فلا يكون كم
لسا وليقال ان المراد ما من شانه الوقوع وح اندفع ما قيل انه ينافى ما يشاع من انه اسم للعدد واقعا
او غير واقع فلا يصح للتقيد وقد نذكره وهو اثر وفيما ذكرناه كفاية **اضاءة** فاذا قال انت
طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ لان تفويض اعداد الطلاق لا يعقل بدون ان تفوض اصل
الطلاق وما قيل ان الواحد ليس عددا فالتفويض الزائد سخف محض فان كم للواحد وما فوقه والعدد
فى عرفا لطلق عليه ايضا ولا يذهب عليك انه يجب بيان الفرق بين كم وكيف وقد تفرق بان
كم اسم للعدد الواقع فيكون كناية عن العدد الذى يقع بقوله انت طالق الطلاق بيان المعتبر كيف بخلاف كيفت
فانه دال على العدد الزائد بعد الوقوع وهو لا يستقيم الا بان يكون معنى كيف تعميم اوصاف الملحق
بخلاف كم ولعله يحتاج الى برهان فهاتوا برهانكم ان كنتم صادقين **اشراق** وحيث واين

بحث

بحث عدد ازين

للمكان اضافة فاذا قال انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا تقع مالم تشأ ويتوقف مشيئتها على المجلس بخلاف اذا ومتى فانهما تعمّان الشرطية وذلك لان الطلاق لا تنفد بمكان دون اخر لانها اذا كانت طالقة فقد طلقت في الاماكن كلها فلا بد من ان يكونا مجازين عن الشرط مع انهما يستعملان فيه ولا يخفى عليك ما فيه فان الطلاق حادث فلا بد من ان يكون المراة موصوفة به في مكان كانت فيه ثم الطلاق يعقبه العدة وهي قد يكون احلى لها في مكان دون اخر فيكون كونها طالقة في مكان اي متصفة بها بعد مالم يكن كذلك احلى لها في مكان دون اخر فهذا الاعتبار لو كان الطلاق مفوضا الى مشيئتها مقيدة بالاماكن فلا مخالفة ان توقف الطلاق في الازمان معقول وتوقفه بالاماكن مستلزم له فانها اذا كانت في البصرة لا تطلق الا فيها انما تطلق في الكوفة اذا سارت من البصرة اليها ولو تقيد بالاماكن فلا مضايقة ايضا واما استعمالها في الشرط المجرد فكانه بعيد محض واما التقيد بالمجلس لان التوقيتات غير مفيدة لكلمة العموم ان هنا كذلك وقد يؤدي الى الاجماع اشراق الجمع المذكور بعلامة الذكور عندنا يتناول الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات وان ذكر بعلامة الاناث يتناول الاناث خاصة ثمه لبحث حروف المعاني لانه ملابس ومناسب الحروف بمعنى الكلام باعتبار ان الواو حرف هو مذهب مرذول وتحرير المسئلة ان الواو في فعلوا وافعلوا ونحوها من الضمائر التي للذكور ونحو مسلمون لا شبهة في ان الاحكام المتعلقة بها يتناول النوعين والخلاف في ان التناول بطريق التغليب فيكون مجازا او بطريق مقتضى الماهية فان الشريعة عامة الا عند وجدان المخصص كصلوة الجمعة مثلا او بطريق الحقيقة فيكون مسلمون موضوعا لما فوق الاثنين من اهل الاسلام سواء كان مذكرا او مؤنثا فالاشتراك معنوي واليه ذهب الحنفية والحنابلة وجمهور الاصوليين الى خلافه فقالوا انما موضوعة لتضعيف الذكر فقط وانما التناول باحد الوجهين وعلى هذا ابتنى ان يصح اطلاق الجمع المذكور على الاناث المنفردات والتفريع بخلافه فالاصلح ان لفظ انما موضوعة للذكر مع غيره سواء كان ذكرا او انثى وما قيل انه لا خلاف في صحة اطلاقه على المذكور المحضة حقيقة وانما الخلاف في الاختلاط لا يتوهم منه ان الاشتراك لفظي فتارة وضعت للمحضة واخرى للنوعين بل المقصود انه اذا قيل للرجال المحضة مسلمون صح بطريق الحقيقة وهذا مثل اطلاق الانسان على زيد فاما عدم دخول الاناث حقيقة فلتبادر الرجال في نحو مسلمون وهو ينفي اختصاصه بالاناث بل مقتضاه دخول الرجال البتة ولا بد من بيان المثنى وان اهمله المصنف

ش الجمع المذكور بعلامة الذكور

احتج الجمهور بقوله تعالى في مواضع غير معدودة ان المسلمين والمسلمات ونحوه والتنصيص اولى
من التأكيد وبما روي عن ام المؤمنين ام سلمة قالت لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم يا رسول الله انهن قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال فانزلت ان المسلمين والمسلمات رواه احمد اى النساء
فقد قرر النبي وتقريره يكفي تنبيها على ان لا دخول لهن ومع ذلك هن اليه من اهل اللسان
وما اشتهر من ائمة اللغة انه جمع المذكر وهو تضعيفه وتكثيره ورد عليه بان التسمية مجرد اصطلاح
ولعل وجهه ان الذكورة لازمة مختلف الاختلاط ولذلك لم يقولوا جمع المختلط وما في معناه
واستدل الحنابلة بانه جمع للمذكر والمؤنث لا للمذكر فقط والاصل الحقيقة ورد عليه بانه يلزم
الاشتراك والمجاز خير وضعفه ظاهر فان خيرية المجاز من الاشتراك المعنوي ممنوع بل الحقيقة
فالحاصل ان الاحكام المتعلقة بها عامة للفريقين فهي مشتركة لفظا او معنى او مجاز والاول
والثاني خلاف الاصل فتعين الوسط ولا ينفع قولهم ان العموم خارج لان العموم للفريقين شائع
فالحمل على التجوز او اخراج بعيد ولا شك ان في دخول النساء ضمنا فلا بعد ان يقال ان مقصود
النساء السائلة ما نرى الله ذكرهن على الاستقلال بعد والانسب ان المتبادر هو المذكور
خاصة فهم الحقيقة لا غير والعموم في الشريعة لعمومها او للتغليب كما قال الجمهور وحمل الحديث على ما ذكر
خلاف الظاهر فان الذكر للرجال والنساء جميعا فما وجه السؤال ومجرد لزوم الذكور للصيغة لا
يورث ذكر الرجال فقط واما جمع المؤنث نحو مسلمات فيتناول الاناث فقط لان وضعه
للمؤنث لا غير وهو بالاتفاق واما اطلاقه على المختلطات او الرجال فقط وكذا اطلاق
جمع المذكر على الاناث فقط بحسب الحقيقة غير صحيح وبطريق التجوز ينبغي ان يصح اذ لا مانع والنقل في المجاز
غير واجب والعلاقة متحققة كالتغليب ونحوه وما قيل في بيان قول المصنف يتناول الاناث المعهود
حاصله ان دخول الاناث بطريق التبعية وذا لا يليق بالذكور لا يخفى سخافته فان اريد التغليب الذي
هو نوع من المجاز بالتبعية فهو غلط على ما مر وان اريد غيره فلا نسلم انه لا يليق بالذكور مع انه يصح
اطلاق الاناث على المختلط مجازا والضرورة الوهمية تاباه **اشارة** حتى قال محمد رحمه الله تعالى
في السير الكبير اذا قال آمنوني على بني وله بنون وبنات ان الامان يتناول الفريقين
قال الشيخ ابن همام ان الاظهر خصوص البنين عند الاطلاق ولا يكون التناول بالعبارة
قال وجه ان الدخول للاحتياط في الامان فانه حقن الدم فيثبت بما يصلح شبهة لظاهر الاسم
كما مر من قبل ويؤيده ان الدخول لطريق المفهوم الموافق ولو قال آمنوني على بناتي لا يتناول

الذكور من اولاده ويرد عليه حديث المفهوم لا لان حق الدوام يمنعه بل البنون الذي ولو قال عليه
بني وليس سوى البنات لا يثبت الايمان لهن فالكلام المومن عار فالحال المسلمان فالظاهر
ان المراد الاولاد لكمال النحو والا فلا شبهة في ان حقيقته عند ما هو يشملهن والجمع المضاف عام فيعم الحكم
على كل فرد فكانه قال امنت على كل ذكر وانثى وهو لا يقتضي ان يتحقق الفرقان فمن وجد تحقق
فيه الحكم والحق تحصل فيه ايضاح واما الصريح فالظاهر المراد به ظهور ابنا حقيقة كان او مجازا
وقد مر من اقسام البيان الظاهر والنص والمحكم ولا شبهة في امتياز الاخرين عن الصريح لكمال الكشف
واما امتياز الظاهر فقد يكون من الخفاء ولا بعد كل البعد بعيد هو والظاهر بالمعنى الاعم واحد ولا احتياج
في البحث عنه وبالجملة فان المقصود من البحث عن مراتب الظهور ومقابله وبيان ما يختص لكل منها وثمرة
البحث عن بعض الظهور والخفاء ولكن لا فائدة لكلام المتأخرين وبعض عبارات القدماء لكنه يوافق
ما في التحرير فتامل فيما قاله ولي ان تعبر اشتغاله من قال على ما في التحقيق ان التوصيف بالبين يخرج الظاهر
فان الظهور فيه في شانه من الخفاء لبقاء الاحتمال وعلى هذا ينبغي ان يكون الظاهر في اثباته الحكم
مفتقرا الى القرينة لانه يكون كناية وهو بعيد او يلزم تحقق الواسطة وقد نقل ان الظهور المعتبر في
الصريح هو الظهور بالاستعمال فيما استعمل فيه دون غيره والخفاء المعتبر في الكناية الخفاء بالاستعمال
فيه وفي غيره والظهور المعتبر في الظاهر ونحوه الظهور بواسطة الوضع الشخصي او النوعي وهو الحق لانا
نقول فان الباعث على هذا الاصطلاح وجدان بعض الالفاظ مفيدا للحكم بمجرده والبعض الاخر
بالقرينة ثم وجدنا ان الاول فيما يدل على المعنى وضوحا بحيث يفهم كل احد دون الاستعانة بالتأمل
في الجوانب فاصطلح عليه بالصراحة وحكمنا حكما كليا ان الصريح كذا وعلى هذا قس الكناية يستوي فيه
الواضع بحسب الوضع وغيره فلا فائدة في اخراج بعض الظواهر في معناه اللغوي الا ان يقال ان الظهور
البين هو كونه بحيث يفهمه السامع ويستوي فيه كل احد ممن يعرف اللسان وذلك بان يحكم السامعون
ان المتكلم اراد هذا المعنى دون غيره وعلى هذا لا واسطة ويشمل الحكم الكل واما الظهور في الظاهر فهو حصل من
هذا الظهور فانه مقابل الخفاء الذي يكون بواسطة اختصاص لفظ الخبر ببعض افراده حتى ترى في ظاهر
الامر انه ليس من الافراد وان حكمه غير شامل له كما في التحرير ولا منافاة في ان يكون لفظ ظاهرا او خفيا
باعتبارين ولا نظر بما ذكرنا لما لا نحو وبالجملة ينبغي ان يقصد ههنا تبادر المراد ثم تعميم الحقيقة والمجاز
اشارة الى ان بينه وبين كل منهما عموم من وجه فالحقيقة الظاهرة صريحة والعامة في المجاز ليست
كذلك والمشهور من المجاز صريح وبعض المجاز ليس صريحا وعلى هذا قس كون الانسان ظاهرا والنص وهو ظاهر

بحث الصريح

لا فيما بينه وبين الله

وهو ظاهر ويفهم من البعض ان الضمائر كنايات كما ياتي في الكتاب عن قريب وسنتكلم عليه ان شاء الله
تعالى الاكراه وحكمه تعلق الحكم بنفس الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى عن العزيمة ولذلك
يقع طلاق الرجل الذي اراد ان يتكلم بشيء فسبق لسانه بالطلاق وفي الخلاصة لو لقنت المرأة زوجت
نفسي من فلان بالعربية ولم تعرف معناه بحضرة الشهود وهم يعلمون او لا يعلمون صح النكاح وكذا فيما
ايضا قالت لزوجها اقرأ علي اعتدي انت طالق ثلثا ففعل طلقت ثلثا في القضاء فقط وذلك
لان حقيقة الطلاق لا فيما بينه وبين الله تعالى وهكذا مسائل اخر والاظهر ان ذلك في القضاء
فقط وذلك لان حقيقة الطلاق ليست هي اللفظ بما يدل على الانفساخ والا لكان طلاق النائم
طلاقا وكذا طلاق المجنون ونحوه وكذا البيع ليست حقيقته اللفظ على المبادلة وذلك بالقصد
والانسب في ان الطلاق هي الرفع وهي قصده الفسخ بما يقصد به وهكذا التصرفات الاخر باجمعها ولكن الحكم
لا يقصد مع الهازل بل لابد من الزام وكذلك التصرفات الاخر وقد قال تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في
ايمانكم والمشهور في تفسيره على ما يدل عليه الحديث عن ام المؤمنين عائشة على ما في مشكوة المصابيح
معزوا الى بعض الصحاح انه يجري على اللسان اليمين بلا قصد اليمين كلا والله وقد تفسر بالحلف
على امر يظنه كما قال فطلاق من سبق لسانه ليس بطلاق فلا تطلق البتة وكذا في صورة التلقين وكونها
في امراته وتلك اجنبية وهكذا ان كان يخطر بباله انه يعده قد شيدا كانه فتح القدير قال والذي يسع
ان يكون ذلك الحكم في القضاء فقط كيف ولو نوى من انت طالق الاطلاق عن الوثاق يدين
مع انه اصرح صريح في الباب واما اذا لم يقصده او لم يدر ما هو فثبت الحكم عليه شرعا وهو غير
راض بحكم اللفظ ولا باللفظ فيما ينبو عنه قواعد الشرع ولا فرق بينه وبين النائم عند العليم الخبير
من حيث لا قصد الى اللفظ ولا حكمه وانما لا يصدقه غير العليم وهو القاضي وفي الحاوي معزوا
الى الجامع الاصغر ان اسد ابن عمرو سئل عمن اراد ان يقول زينب طالق فجرى على لسانه عمرة على ايهما
يقع الطلاق فقال في القضاء تطلق التي سماها وفيما بينه وبين الله تعالى لا تطلق واحدة منهما
اما التي سمى فلانه لم يردها واما غيرها فلانها لو طلقت طلقت بمجرد النية انتهى وايضا ان قيام اللفظ
مقام المعنى لو كان مغنيا عن العزيمة لوقع عند التجوز فعلم ان للعزيمة مدخلا بل ينبغي ان لا يكون ذلك
في القضاء ايضا اذا كان القاضي يعرف حقيقة الحال بالقرائن فالفرق بين الصريح والكناية
ليس الا في القضاء لا ما ذكروه نعم ان بعض الصريح كالطلاق والعتاق ينعقد عند الهزل بالنص وذلك
لان الهازل عازم لكنه غير راض بالحكم واذ هو من غير قياس يقتصر عليه ولا يجر حكمه الى البيع والاجارة

ونحوهما والله اعلم اشراق واما الكناية فما استتر المراد به ولا يفهم الا بقرينة حقيقة كان او مجازا
مثل الفاظ الضمير لاسيما الغيبة فقد مر ان انت طالق وانت حر صريح لان المقصود بها كون انت
صريح لا انت قالوا ان الضمائر مبهمة لانها موضوعة للكلي او في طلب هو يحتمل ان يكون
ولا يذهب عليك انا التحقيق ان الضمائر موضوعة لمخصوص مخصوص وضعا عاما وقيل انها موضوعة عموما
كلية لتستعمل في مخصوص مخصوص وعلى التقديرين ينبغي ان يكون صريحا لان المعتبر ظهور المراد واستتاره وان
بقرينة ولا شبهة في ان المتكلم اذا قال انا زيد او انت عارف فلا خفاء لاحد في مراده ولا يغتفر
الاستتار بالنظر الى اصل الوضع وما قيل انه يدل على الكناية الخبر صلى الله عليه وآله وسلم على من دق الباب
فقال من انت فقال انا فقال انكر اعليه اما ما حيث لم يجب جوابا فما ميز اعن الغير فيه خفاء فان الانكار
لاجل انه لم يجب مطابقا للسؤال واما صراحته انا في متكلم مخصوص فواضحة ولكن اذ هو غير معلوم استحق الانكار
فافهم ثم وجوب العمل بالنية مشترك بين الصريح والكناية في الديانة على ما تقتضيه قواعد الشرع واما الا
في القضاء والمراد بالنية ما يقوم مقامه كالقرينة اشراق وكنايات الطلاق سميت بها مجازا حتى
كانت بوائن الا اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة قال الامام الشافعي ان الطلاق في الكل
رجعي بانه طلاق وهو معقب للرجعة اما الصغرى فلان بائن مثلا مجاز عن الطلاق كناية عنه فهو دائر انت
طالق بيان ولذلك ينقص به العدد وتجب به العدة واما الكبرى فلقوله تعالى الطلاق مرتان فامساك
بمعروف او تسريح باحسان وقوله عز وجل وبعولتهن احق بردهن وقال الحنفية قاطبة يقع بها البينونة فالتشغلوا
اولا ببيان المدعى وثانيا بالرد على الخصم اما الاول فتفصيله انا وجدنا الشرع يفيد تصرفات عباده على
حسب التصرف وفي الكنايات انما التصرف في البينونة والحرمة ولن يمكن الا برفع النكاح بالفعل كما في غير
الممسوس والحاجة ماسة الى هذا النوع من التصرف لان التطليق المقصور ثلثة رجعي وبائن بالثلث وبائن
بما دون الثلث وفي الاول ربما يقع في المراجعة وهو لا يقصد بما دون قصده بالتطليق الافتراق وفي الثاني
سد باب التدارك مع ان فيه معصية وفي الاخر صلوح الحل مع الابانة وربما يقصد كيلا يقع في المراجعة بغير
قصد ولا ينسد باب التدارك ولا يفضي الى معصية وما الله عز وعلا من على عباده بان جعل لهم
من حاجتهم سبيلا واما الثاني فتفصيله انا لا نسلم ان بائن ونحوه كناية عن الطلاق مجاز عنه عن البينونة عن
النكاح بل هو معمول في معناه فان المراد هو البينونة لكنها متنوعة دائرة بين نوع خاص وهو البينونة عن النكاح
فالحاصل ان قولنا هذا الكناية عن ذلك حقيقة انه مجاز عنه واذا لم نجوز فيه كان مجازا فقولنا كنايات عن
الطلاق او كنايات الطلاق معناه الحقيقي انها مجازات فيه واذ ليست مجازا فيه كان مجازا فيها ايضا

بحث الكناية

فالبائن لم يرد به الطلاق فكونه كناية مجاز وانما اريد به البينونة مصدقة وهي ليست عين الطلاق
فانه قد يقع به النكاح ولا يقع البينونة ولذلك يصح المراجعة بالمساس عندنا وبالقول عنده في
الطلاق وعلى النكاح سيان فلا يكون مرتفعا وعلاقة التجوز ان الواقع بالبائن انفساخ النكاح
بالقصد فالطلاق فلو لزم فان الثلث الف طلاق وطلاق غير الممسوسة الف طلاق هذا هو النور
الواضح قد استفدناه من الفاضل الشيخ ابن همام وانا ما هو المشهور فلا يخلو عن دغدغة وتفصيله
ان الكناية مستترة المراد وهذه الالفاظ معلومة المعاني لان كل احد من اهل اللسان يعلم معنى
البائن والحرام ونحوهما لكن الابهام فيما يتصل به لان البينونة تقتضي محلا وهي الوصلة وهي مختلفة
فقد يكون نكاحا وقد يكون غيره فاستتر المراد بحسب المحل ولذلك احتيج فيها الى النية ولا يخفى ما فيه
فانه ان اريد ان المعنى الحقيقي معلوم فهو حق وهو لا يفضي الى ان لا يكون كناية وان اريد ان المعنى المراد
واضح فهو غير صحيح ضرورة ان المراد رفع النكاح وهو محتاج الى القرينة فلا يكون واضحا فلا يكون كناية
على ان هذه الالفاظ صرائح او كنايات وعلى الاول يلزم ان لا يحتاج الى النية وعلى الثاني يهدم
الاساس ما اصلوه وان لم يكن صرائح ولا كنايات يلزم الواسطة وفي الهداية انها عوامل في حقائقها
لان المراد البينونة والتردد انما هو في متعلقها فاذا عين عملت بوضعها ويرد عليه مثل ما مر وقد وقع
بادني عناية بارجاعه الى ما سبق وقال صاحب التحقيق ان مبنى الكناية على ارادة معنى ليتقل منه الى
اخر وهو المقصود بالافادة والاستفادة وليس منشأ الكنايات بهذه المثابة فكون كنايتها مجازا
وهو تحويل اصطلاح الى اخر فان الاصوليين لم يقصدوا ذلك انما هو مصطلح اهل البيان وانما ارادوا
الاستتار في المراد وما ذكرناه واضح فان حاصله انها كنايات على التحقيق فانها مستعملة في رفع
النكاح وهو غير واضح مفتقر الى القرينة والنية وانما التجوز في كونها كنايات عن الطلاق فلا حاجة
الا افتقار الى التزام نية وبه يصح التفريع المذكور في الكتاب فتامل والمصنف ومن تابع عبارة الهداية
والبزدوي لا يصعب عليه حملها على ما ذكرناه بعد دغدغة في ان الطلاق والتسريح ترادفا وحقيقتها
رفع النكاح لا غير وليس هو داء رفعه عند القضاء العدة فان طلاق غير الممسوسة طلاق مع انها
بائنة في الحال وكذا الخلع عندنا وكذا الثلث وما الدليل على انه موضوع لما زعموا اهل التحقيق نقيضه
خلافه كيف يقتضيه كلمات ائمة اللغة وطريان النقل خلاف الاصل مع ان مذهب رؤسائنا
ان لا نقل في الالفاظ الشرعية والقول بانه موضوع المرفوع بالفعل او بالقوة قول بلا دليل وان
قيل انه صار مجازا او استعارة خفية فلا نسلم بل المجاز خلاف الاصل فانه ظاهر وانت ما نسيان

في المؤدى لكن الشرع قد علمنا بان هذا الرفع لا يحل الى انقضاء العدة بل تأخر عمله بالنصوص الواردة
في الرجعة واقول ان المراد بقوله عز من قائل الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان
ان التطليق بلفظ الطلاق حكمه ذلك ثم بل المعنى ان رفع النكاح بعقب الرجعة سواء كان بهذا
اللفظ او غيره كما في قوله تعالى وربك فكبره والدليل عليه ان تاسيس النكاح بقوله انت حرام ونحوه
يصدق عليه انه مطلق والاخبار والدليل على انحصار العدد وكونه فان الشرع انما علمنا بانحصار عدد الطلاق
في الثلث لا بانحصار غيره اللهم الا ان يقال بالقياس ولعله مجادلة واذا تقرر ذلك فلك ان تمنع
قولهم ان التصرف حيث ما تصرف العبد فان التطليق مستثنى منه بالمخصص القاطع كما قالوا في خيار
الرؤية في البيع ان المشتري اذا الغى الخيار قبل الرؤية بقي خياره وعلى هذا فالاظهر ان هذه الالفاظ
يعقب الرجعة مع انها كنايات عنه على التحقيق فافهم والتصف واعلم انا سلمنا ان الواقع بها رجعي
وانها ليست كنايات على التحقيق ولكن لا شبهة في انها تحتمل الكناية بان يطلق ويراد بها الطلاق
دون معناها الحقيقي الذي هو البينونة عن النكاح مثل الطلاق الصحيح كونها الواقع منها هو الطلاق
ولذلك ينقص به عدد الطلاق كما في الهداية وشروحها فالقطع بان الواقع البائن فقط
بلا دليل نعم ان الراجح هو المجاز ان قوله فان نوى الطلاق صح لسنه ولطلق رجعيا في الديانة واما
القضاء فينبغي ان لا يقبل البينة فيه الصوفان الحقيقة قد تركت وكل من المعنيين مجازي صالح لان
يراد والرجل امين في الاخبار فيقبل مع اليمين او لا مع اليمين لان ظاهر حال المومن ان لا
يرتكب خلاف السنة بلا ضرورة ومثله يشكل الحقيقة فان شيئه المجاز مقبول مع اصالتها والله اعلم
ولك ان تقول ان نصوص الرجعة قد خص منها الطلاق على مال والخلع وطلاق غير الموطوءة والطلاق
الثلث قالت الى الثلاثة فعلى ان يخص منها اخر بالقياس ووجه ان الطلاق البائن بقولها
اخترت نفسي في جواب كرره بقوله اختاري واحدة بائنة على ما روي عن امير المومنين علي كرم الله
وجهه ووجه اولان الكرام والعلان احتياجها لنفسها باخراجها عن قيد الغير وذلك بالبينونة
وهي بعينها موجودة في الكنايات ومقتضاه ان يكون الطلقات كلها كذلك فان الطلاق كالبينونة
في افادة انفساخ النكاح ولكن النصوص وجدناها معقبة للرجعة في الصريح فيقتصر عليه وبعد الكلام
لا يخلو عن شيء فان النصوص المعقبة للرجعة عامة للكل فلا يخرج منه الا ما خرج بالنص كالاختيار و
غيره والايقاع بتلك العلة فانها تبطل اصل الحكم فلا يمكن الحكم بخصوصها الا بالخيار لا لاملاك العلاء كما في
غير الموطوءة فان قلت انه قد روي عن عمر وابن مسعود وابن عباس انه واحدة رجعية فقد تعارض ما روي

ما روي عنهم وما روي سابقا قلت فقد روى الترمذي عن عمر وابن مسعود خلافه وهو وقوع
البينونة فقد تعارضا وترجح القول بالبينونة بالقياس واما ما ذكر بعد التسليم فلعل الاشبه ان يقبل
النية في الديانة وفي القضاء الا ان القاضي عالما او بالتحليف هذا واما الفصل الاستثناء فهو ان
اعتدي واستبري رحمك اقتضاء سبق الطلاق مطلقا والبينونة صفة زائدة لا دليل عليها فلا تثبت
وذلك لان الاعتداد هو المكث بعد العدة وذلك بالطلاق وايضا فقد ثبت بالحديث الرجعة في الاعتداد
والاستبراء في معناه ففي فتح القدير قال محمد بلغنا ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
قال لسودة بنت زمعة اعتدي فسألته لوجه الله ان يراجعها وتجعل يومها لعائشة لاني احشر يوم القيمة
مع ازواجه والكلام المتعلق بهذا الحديث مشبع فيه فان شئت فانظر فيه واما انت واحدة فان
كان مرفوع الواحدة فالتقدير انت تطليقة واحدة ومبناه التطليقة على الذات شائع في كلامهم
كما في فتح القدير والا ان منصوبها فالواحدة صفة المصدر والتقدير انت طالق طلقة واحدة ومن
قبل زيد يراد على التقديرين فالرجعة لان صريح الطلاق يعقبه ورد عليه انه يحتمل ان يراد انت
معدودة عن الزوج وذلك بالبينونة وما في فتح القدير ان بناء الطلاق المصدر شائع حتى قال ان
الطلاق وهو قرينة حذفه غير مسكت لان غاية ما ذكر من نقل اقوال بعض العرب ان الطلاق ان
البناء صحيح واما انه المعين للمحذوف فخلاف الظاهر ان يحمل على معانيها الحقيقية كما في سائر الفاظ الكنايات
ودعوى الشيوع غير مسموعة الا اقوالا اريد انه في بعض كثير عندنا وقال الشارح التوصيف بالمتين واما
بناء المصدر على الذات فانما وقع في بعض الاقوال وهو لا يفيد ان يشتهي ذلك ولا اقل من ان
يقبل النية في الديانة وفي القضاء على ما سلف عن قريب والله اعلم بالصواب اشراق والاصل
في الكلام الصريح ففي الكناية قصور لان الصريح دال على مدلوله بنفسه بلا افتقار الى شيء ويتعلق الحكم بعين الكلام
فيقوى تعلق الحكم بها الى العزيمة وظهر بهذا التفاوت فيما يندرئ بالشبهة كالحدود والى حاصل ان في
الكناية شبهة لانها خفية الدلالة فيندرئ قال صلى الله عليه وسلم ادرءوا الحدود بالشبهات
رواه في فتح القدير عن البيهقي وابي حنيفة في مسنده فلو قال معرضا لست انا بزان على المخاطب
لم يوجب الحاكم عليه حد القذف اصلاح فيه تشريقات اشراق واما الاستدلال بعبارة
النص فهو العمل بظاهر ما سيق الكلام له ويخرج منه قسم النظم وهو الدال بالعبارة والمراد بالسوق
القصد اي العمل بما قصد منه قصدا اولا او ثانيا وهو قد يكون مدلولا مطابقيا وقد لا يكون
كذلك كالتفرقة المدلولة بقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا اشراق واما الاستدلال باشارة

بحث الاستدلال بعبارة النص

بحث الاستدلال باشارة النص

النص فهو العمل بما ثبت بنظمه لغة لكنه غير مقصود ولا سيق له النص وليس بظاهر من كل وجه والمراد بعدم
السوق لا اصالة ولا تبعا فقوله ولا سيق له النص عطف تفسير وقوله وليس بظاهر من كل وجه ايضا
كذلك اشارة الى وجه التسمية ثم لا بد من التقييد بان لا يكون لازما متقدما متوقفا صحة
العبارة والا لدخل الاقتضاء وايضا ان دلالة النص قد لا يكون مقصودا اصلا فلا بد من التقييد
فيها ولا بعد ان يقال انها ليست بما تعلق بنظم الكلام بل بواسطة ام وهو الاكثر الشائع في المتنازع والوقف
مثلا وهذا يحتاج الى نحو من التامل وهذا الذي ذكر على وفاق التحرير وغيره واما على ما ذكره صدر الشريعة
ففيه تفصيل ومن اراد الاشباع فليطالع كتابه وفيما ذكرنا كفاية كقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن بالمعروف فهو عبارة في ايجاب النفقة على المولود له وهو الوالد لانه سيق لاثبات النفقة
لايجابها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الاباء لان اللام تدل على الاختصاص وان
الزوجة للولادة ان يكون له نسب الكلام من الانفراد بالانفاق والامامة والكفاءة وفيه كلام
فان اللام الكائنة منهما في قوله تعالى فالكائن لهما وله فلا اشارة والا فبعد تسليم الدلالة فلم لا يجوز ان يكون
من قبيل العبارة فانه من الجائز ان يكون المسوق له من مجموع الجملة اثبات النفقة ومن اللام الاختصاص
المذكور **اشتراك** وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض لان فيه نحوا من القوة
ومثاله قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انهن ناقصات عقل ودين قيل وما نقصان دينهن قال تقعد
احداهن في قعر بيتها شطر دهرها لا تصوم ولا تصلي وفي رواية تمكث احداهن شطر عمرها فيه اشارة الى
ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض لقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اقل الحيض ثلثة ايام واكثره
عشرة ايام وقد صحح معناه وموضعه فتح القدير وتفصيله ان الشطر النصف فلا بد من ان يكون اكثره
ذلك وان يكون اقل الطهر كذلك فيتساوى زمانا الا انهماك في الغفلة عن ذكر الله تعالى عز وعلا و
الاشتغال به واعلم ان ما في الصحيحين ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم خرج في اضحى او فطر
الى المصلى فمر على النساء فقال يا معشر النساء تصدقن فاني اريتكن اكثر اهل النار فقلن وبم يا رسول
الله قال تكثرن اللعن وتكفرن العشير ما رايت من ناقصات عقل ودين اذهب للب الرجل الحازم
من احداكن قلن وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله قال اليس شهادة المراة مثل نصف
شهادة الرجل قلن بلى قال فذلك من نقصان عقلها قال اليس اذا حاضت لم تصل ولم تصم قلن
بلى فذلك من نقصان دينها وشطرها لو ثبت بعيد وقال صاحب التيسير نقلا عن السبكي انه لم يجده وعن
ابن الجوزي انه لا يعرف وعن النووي انه باطل ومع ذلك فلا خفاء في ضعف تلك الاشارة لان

لانا لا نسلم او لا لانه بمعنى النقص بل النقص مطلق ولئن سلم فلا شبهة فى ان استعماله بمعنى النقص شايع وهو الاقدم فى الاعتبار وقد مر اليه اشارة فيما سبق ولئن تنزلنا فلا شبهة فى انه لم يرد النقصان ازمنة الحمل والاناس والعشر من العمر والية ان المعتاد اقل من الاكثر السنة وكذا المعتاد فى الطهر اكثر من الاقل فيكون الحكم بالعقول نصف العمر مبنيا على امر نادر لا يبعد ان يدعى انه لم يوجد الا واحد بعد واحد وبمثله يعد كل البعد ان يحكم صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالنقصان على كل النساء والله اعلم فالمراد الطائفة فلا دليل واعلم ايضا انه لا بد ان يراد بالاشارة ما يعم الدلالة الالتزامية وبه يشهد الامثلة كقوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واموالهم فانه عبارة فى استحقاق الفقراء المهاجرين المخرجين من مكة الى المدينة شرفهما الله تعالى الى يوم التنادى الغنائم واشارة الى زوال املاكهم التى كانوا املكوها عن ملكهم فان الفقير من لا مال له والمال المحرز لا يكون بلا مالك فيكون المسلمون ملاكا فتثبت ما ذهب الحنفية من ان الكفار يملكون بالاستيلاء وقال الشيخ ابن همام انه الحق انه اقتضاء لان صحة اطلاق الفقير بعد ثبوت ملك الاموال متوقفة على الزوال والجواب عنه ان الاخبار بالفقر لكن الفقراء لفظا به لا يتوقف على الزوال بل بهما معا فافهم نعم ان فيه مقالا اذ لا ظاهر ان اطماعهم قد قطعت وايديهم قد منعت فلذلك اطلق الفقير عليهم ولئن سلم ان الفقير على ظاهره فى الدليل على انهم ملكوها بل المال يجوز ان يكون موجودا فى ايدى غير الملاك ففيه نظر فافهم ولا شبهة فى ان هذه الدلالة الالزامية وان لم يعمم فالحصر فى الاربع غير صحيح فان منها الدلالة الالتزامية وعلى هذا الحكم بالتقدمة العبارة على الاشارة فى خفاء فان منها ما يكون لازما عقليا ثبوته كثبوت العبارة فالتعارض فى الحقيقة بين العبارة ومورده انه لا يصح ان يبطل اللازم مع تقرر الملزوم كما فى هذا المثال فتدبر فالانسب التفصيل الى القوة والضعف فالكلى الاشارة ضعيفة تتاخر عن العبارة والا فلا والله اعلم

استغراق فللاشارة عموم كالعبارة اى الاشارة صالحة للعموم فان العام لفظ دال على الاستغراق على ما هو المتعارف بين الجماهير والاشارة لفظ فيقبل التخصيص وسياتى الخلاف فى الظنية والقطعية

استغراق ولها الثابت بدلالة النص فهو ما ثبت بمعنى النص اى بعلته لا اجتهادا لغة كالنهى عن التافيف يوقف على حرمة الضرب والشتم بدون الاجتهاد وهو قوله تعالى ولا تقل لهما اف واحترز بقيد اللغة عن القياس وقيل انه قياس جلى والقدر الكثر فى كتب الشافعية المحجة والاحترز بقيد المبحث فيه الا الاطالة فان الظاهر ان النزاع لفظى فان من ادخل الدلالة فى القياس فقد فسر القياس بمعنى يعمهما ومن لم يدخلها كالجمهور يقيد التقييد يخرجها عنه فافهم ثم ان من الدلالة ما لا يعلم الا الخواص من الفقهاء كما يدل عليه الامثلة

بحث انه بعد دلالة النص



كايجاب الامام الشافعي الكفارة في القتل العمد وكالحاق الفعل المكروه بالفاحشة في ايجاب الحد كما روي عن ابي يوسف
ومحمد بجامع ذوق الشهوة بسفح الماء في محل مشتهى محرم فالحكم بان ذلك لا يفهمه اهل اللغة غير مختص باهل الاجتهاد
وفيه خفاء كما لا يخفى وح تشبيه بالقياس واضح لانه لو كان كذلك كما اختلف وقد اختلف كما سمعت وقد يقال ان
المعنى ان يكون ثابتا باللغة لا بالاجتهاد اي لا يكون فهمه موقوفا على التقييد بالقياس لا انه يفهمه كل احد والمقصود
منه بيان الافتراق بينه وبين القياس وهو غير متضح فان الاجتهاد ليس الا بذل الوسع في التخريج واذا كان بعض
الدلالة مما احتاج الى تنقيح المناط بالفكر انما يحتمل الفارق وايضا ان بعض الدلالات التي هي محتاجة الى التامل
البالغ والقياس كذلك فالقول بالاحتياج الى التقييد بالقياس وعدمه تحكم قالوا في ان يقال ان القياس يحتاج
الى تنقيح المناط بدليل اخر غير نادر وفيه ان حصل دلالة النص فليست بهذه المثابة بل هي واضحة لكل من
نظر في المنطوق وصفحا بينا او غير بين محتاج الى التامل فيختلف باختلاف الانظار والمجتهد قد يكون المناط
واضحا له حتى يظن انه من الدلالة ويخفى على اخر فلا يلحقه بها فالخطاء ان كان ففي الامثلة وهو لا يورث
عدم الافتراق بينهما **اشراق** ان المعتبر ان يكون المناط اقوى في غير المنطوق منه في المنطوق او مساويا
وان كان اضعف فلا يسمى الدلالة بل ان ثبت فبدليل فان لا تضربه لا يدل على حرمة القتل فيفهم كلام
الامام الرازي في المحصول وابن الحاجب في مختصره يدل على اشتراط القوة وهو قول بلا دليل ضرورة ان تنقيح
المناط قد يكون عند اللغوي ظاهرا فافهم **فايدة** ربما يسمى الدلالة بمفهوم الموافقة وبفحوى الخطاب وهو
شايع في كتب المخالفين **اشراق** والثابت به كالثابت بالاشارة الا عند التعارض وح يقدم
الاشارة لانها ثابتة بالمنطوق وفي التحقيق ان في الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة
لم يوجد الا المعنى اللغوي فيتقابل المعنى اللغوي المعنيان ويبقى النظم سالما عن المعارضة في الاشارة
كما عرفت معنى الدلالة الالتزامية اي الدلالة على ما هو لازم المنطوق محققا وذلك لانها فسرت بالدلالة
على ما لا يكون مقصودا اصلا فلا شبهة في ان الثابت بالمنطوق يكون مقصودا البتة ولو تبعا للمتكلم الا
في مدارك الغلط فالثابت في غير المنطوق ان كان من تلقاء توقف صحة المنطوق فاقتضاء والا فان كان
من جهة الاشتراك في العلة الواضحة عند الكل فدلالة والا فاشارة وقد اشار اليه في التحرير وان لم يعثر
عليه فلا شبهة في انها كما اومانا اليه لكن ان اللزوم قد يكون خفيا كما نظيره من الامثلة فان لوحظ الى المقصود
به فينبغي ان يكون الدلالة اقدم فانها اما لانها قد يكون مقصودة بالذات او بالتبع وقد مر ان النص يترجح
على الظاهر لهذه الدقيقة وان لوحظ الى ان معارض اللازم معارض الملزوم فيكون التعارض بين المنطوق
والمفهوم فيا خرفح يرد ان التعارض بالذات بين المفهومين والتعارض بالعرض بين المنطوقين مع ان المفهوم

فتدبر فيه والله يفتح عليك ان الاشارة م

المفهوم في الدلالة ايضا لازم المنطوق فالاصح ان التفصيل بالقوة والضعف فان اللزوم ان كان ثابتا بلا مرية كلزوم زوال
الملك للفقر مثلا وثبوت الدلالة لم يمكن كذلك بان يكون احتمال خصوصية المعنى فالراجح الاشارة وان كان المفهوم متبادرا الا
ان لزومه محتمل وتنقيح المناط ثابتا بلا مرية فالدلالة اقدم فهذا هو الذي يقضي به العقل وان كان الجمهور مثالا يريده والله اعلم

اشراق ولهذا صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص دون القياس اي
لاجل استواء الدلالة في اثبات الاحكام مع الاشارة التي هي مستوية مع العبارة المثبتة
جميع الاحكام بلا اختصاص لها في الاثبات بحكم دون آخر صح اثبات ما يندرئ بالشبهة كالحدود
والكفارات ولا يصح اثباته بالقياس غير منصوص العلة وهو الظاهر وقد نعم في الجمهور اي الاصوليين
على خلافه فهي مثبتة عندهم بالقياس واحتج الحنفية اولا بقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ادرءوا الحدود
بالشبهات عزى اسناده الى البيهقي عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ورواه ائمة الكرام الطحاوي
والبيهقي عن ابن عباس رضه والقياس فيه دليل فيه شبهة واورد الامام الرازي في المحصول بانه منقوض
بجوازهما اثبات الحدود بالقياس عندكم وبعقبهما الملك ان شاء الله تعالى وايضا منقوض بخبر الواحد
والجواب ان تلك الصور من دلالة النص واما خبر الواحد فخروجه منه لا يعضد الدليل عليه لان العام
قد خص منه البعض ولا يلزم منه ان لا يكون دليلا حجة فيما بقي ولكن المخصص ان خبر الواحد لا شبهة في
الحكم وانما الاشتباه في السند بخلاف القياس فان فيه شبهة في اثباته الحكم وانت تعلم انه لا يصلح مخصصا
ستسمع ان شاء الله تعالى بل الجواب ان الاحتمال انما هو في اقامة الحدود لا في رفع الثابت والقياس كما
دليل من ادلة الشرع فاخراجه عن الاثبات رفع لما هو الثابت كما في خبر الواحد نعم لا يسعى في الاحكام
فافهم وثانيا بان التقديرات مما لا يهتدي اليه العقل فلا مجال للقياس ولا يخفى عليك ما فيه عندهم
فان القدر المسلم هو ان العقل لا يهتدي اليها ابتداء واما بعد ما ثبت في الاصل ثم فقدم الا
ثم واحتج المخالف بان ادلة القياس غير فارقة واجيب بانها مخصوصة وفاقا بالقياس الذي اختل الشرط
وههنا الشرط غير مسلمة فان التقديرات ليست مما يدخل تحت حكم الرأي فيه ما عرفت وثانيا
من قبيلهم ايضا الاحتجاج بما روي عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ورواه الطحاوي ان امير
المؤمنين عمر استشار في الخمر يشربها الرجل فقال له امير المؤمنين علي كرم الله وجهه نرى ان تجلده
ثمانين فانه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وعلى المفتري ثمانون رواه مالك
في الموطاء فانه من باب الرأي وان لم يكن قبل قياسيته ظاهرا واخرج الحاكم عن ابن عباس ان
الشرب كانوا يضربون على عهد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالايدي والنعال والعصي

حتى توفي فكان ابو بكر يجلدهم اربعين حتى توفي الى ان قال فقال ماذا ترون فقال علي رضي الله تعالى
عنه وعلى آله الكرام اذا شرب اه وانا رأيت على هذا المنوال بعينه وكلها تدل دلالة واضحة ان تحديد
حد الشرب بالرأي انما هو بالحكم وحكومته جازمة بان المقادير لا يدخل تحت الرأي ومثل هذا الا لا يخفى
مع كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم والجواب انا لا نسلم انه من باب الرأي فانه قد خرج مسلم عن
انس قال اتي النبي صلى الله عليه وسلم برجل قد شرب الخمر فضربه بجريدتين نحو اربعين وفعله ابو بكر
فلما كان عمر استشار الناس فقال عبد الرحمن بن عوف اخف الحدود ثمانون فامر به عمر فحكم بحد ثمانين بينهما
متفقتين فالصحابة رضوان الله تعالى عليهم انما جاز لهم التعيين مع انه لم يكن في عهده صلى الله عليه
وعلى آله وسلم العلم بان فعله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قد انتهى الى تلك الجناية في ذلك الرجل
لزيادة فساد فيه ثم رأوا اهل الزمان تغيروا الى كره او اكثر وعلموا ان الزمان كلما تأخر كان فساد
اهله اكثر فكان ما اجمعوا عليه هو بيان حكمه صلى الله عليه وعلى آله وسلم في امثالهم ويدل عليه ما اخرجه
البخاري عن السائب بن يزيد قال كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وابي بكر
وصدر من خلافة عمر فنقوم عليه بايدينا ونعالنا وارديتنا حتى كان آخر امرة عمر فجلد اربعين حتى عتوا وفسقوا
جلد ثمانين كذا ذكره في فتح القدير والحاصل ان التحديد ليس بالرأي المحض بل من اشارته صلعم ونحو
انما يمنع التحديد بالرأي لا التحديد باشارة الشارع هذا غاية الكلام وهو بعد الصحة انما ينفي التعليل لكنه
بالعقل واما التعيين بوجوه اخر ايله الى الشارع وان لم تكن منصوصة فلا ينفيه ومما يمكن ان يلزم عليهم
ان العام المخصوص عندهم احط من القياس او مواز به وذلك العام يثبت به الحد فبالاولى ان يثبت به
القياس وذلك لان ما من عام موجب للحد الا وهو مخصوص نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما وقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة مع ان السارق القليل وغيره قد خص
وكذا الرأي مع الشبهة قد خص ولهم ان يقولوا ان ثبوت الحد بالعام ليس بقطعية بل لاجل انه يدل بمنطوقه
واما القياس فلا يدل عليه ذلك لان المقادير لا يدخل تحت ايدي احد وقد عرفت من قبل اما
قال صاحب المحصول ان الشافعي ذكر مناقضتهم في هذا الباب فقال اما الحدود فقد كثرت اقيستهم
فيها حتى تعدوها الى الاستحسان فانهم زعموا في شهود الزنا ان المشهود عليه يجب رجمه بالاستحسان مع
انه على خلاف العقل فلان يعمل بما يوافق العقل اولى واما الكفارات فقد قاسوا الافطار بالاكل و
الشرب على الافطار بالوقاع وقاسوا قتل الصيد ناسيا على قتله عامدا مع تقييد النص بالعمد في قوله تعالى ومن
قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم فالحق ليس هذا من القياس في شيء وانما هو استدلال على موضع الحكم

الحكم بخلاف العوارض الملغاة قلت ليس حاصله الا ان الحكم يجب ان يكون معللا وان العلة لا يجوز ان تكون
محالة الاشتباه فلا بد مما به الاشتراك وهو القياس بعينه انتهى وهو مبني على العدول عن الوفق
من دلالة النص والقياس ومنه الاستحسان فان الاستحسان عندهم في الاصول دليل يخالف القياس كما
علم سواء كان نصا او اجماعا او قياسا كمسئلة الرحم الكائن كما ذكره فالحاصل ان الرحم لا يقتضيه
العقل وانما حكمنا لوجدان النص القاطع الذي لا عبرة للعقل عنده وهو لا ينقض صحة القياس كما
لعله زعم ان الاستحسان ما يستحسنه العقل من الالهام ونحوها او خطور دليل صحيح يضعف اثباته على المحل
وقد مرت الاشارة اليه في صدر الكتاب وسيجيء ان شاء الله تعالى في موضعه واما الكفارة فظاهر ان
حديث الاعرابي اهلكت وهلكت واقعت اهلي نهار رمضان يدل على ان الظلم هو التعدي
على رمضان والاخلال فيه مع الاهل ليس الاهلاك اصلا وفيه الاكل والشرب سيان كذلك الدلالة
يفهمه كل احد فيكون من دلالة النص ولا انكار عليه اصلا من احد حتى ان من انكر القياس رأسا سلمه وكذا
مسئلة قتل الصيد فانها ان صحت فلا بد من ان يكون من هذا القبيل والايراد ان القياس يطلق النص المفيد
وقد ذكروا في القياس انه لا يمنع ان يكون القياس كذلك غاية الامر ان الدلالة خفية والاحسن ترك هذا عامة
الكلام والله اعلم **اشراق** والثابت لا يحتمل التخصيص لانه فرع العموم ولا عموم له لانه من اوصاف
اللفظ فان العام هو اللفظ الدال على الاستغراق وقال الشيخ ابن همام في التحرير الاتفاق على عموم مفهوم
الموافقة وهو دلالة النص وهو مخالف لما ذكره المصنف كما لا يخفى ويرد ردودا ظاهرا على محاذاة ما اورده
صاحب المحصول على حجة الاسلام ابي حامد محمد الغزالي رحمه الله حين نفى العموم عن مفهوم المخالفة مستدلا
بمثل ما ذكر فانه ان كان لا يسمى المعنى المستوعب عاما فهو آيل الى اللفظ وان ادعى ان المعنى لا يصلح
الاستيعاب فلا يخفى ما فيه وقد يوجه كلام المصنف بان المراد ان العموم الذي يترتب عليه احكامه كالتخصيص
لا يصلح له دلالة النص فان التخصيص تصرف في اللفظ وهو القصر على خلاف الظاهر وهو بيان لا تبديل ولا
شبهة في ان المفهوم الموافق مدلول التزامي وهو لا يقبل التصرف المجازي بديهة وهو غير وارد فانه
من الظاهر ان المفهوم قد يقصد باللفظ فان قوله تعالى لا تقل لهما اف قد قصد منه المنع عن الايذاء وكثيرا
ما يكون مفهوما مستوعبا فحينئذ لا مضايقة في لحوق بعض التخصيص بان الحكم متعلق ببعض المفهوم فقط
فانه لا بعد ان يقول ان ربي كفر بالجماع في رمضان او بالاكل فقط ولا يكفر بالشرب مثلا وان
كل العجب ان الاشارة الراسية محضة كما ذكرنا من قبل وهو قد سلك العموم ولم يقبل الدلالة التي لما يكن
مقصودا اصالة وقول من قال من جعل المعنى عاما فعدم التخصيص مبني على ان البعض في العلة لا يجوز والتخصيص

امنوا ان يكون

بعض دون بعض جائز لان الحكم في العلة الشرعية لازم فلا يجوز التخلف والجواب ان التخصيص بمعنى ان المفهوم من
المنطوق ان العلة كل فرد كما في الكفارة المنصوبة ان الجناية على الصوم لتحدي بكفره ولو كان المخصص
ظهر ان المفهوم هو البعض فقط كما في التخصيص اللفظي في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا اي الظاهر من التحليل
حل كل بيع وظهر من التحريم ان المحلل هو البعض فقط ومثل هذا سواء سمي تخصيصا او لم يسم صحيح لا يستلزم الاحكام
عليه والحاصل ان اراد ان من اللفظ الملفوظ او المقدر الذي قصد الدلالة على معناه لا يجري في الدلالة
على وجه والافراد في التحرير استدل على قبول الدلالة والاشارة العموم بانهما دلالة اللفظ وهذا يدل
على ان المدلول الالتزامي صالح للعموم لان الاشارة دلالة التزامية كما صرح به فيما قبل ولكن
هذا العموم لا يقبل التخصيص الا بمعنى ذكرناه **اشراق** واما الثابت باقتضاء النص فما لا يعمل النص الا
بشرط تقدمه عليه اي يكون صحة المنطوق موقوفة على ذلك فان ذلك امر اقتضاه النص لصحة ما يتناوله
فصار هذا مضافا الى النص بواسطة المقتضي مصدر ميمي بمعنى الاقتضاء او على صيغة اسم المفعول والمقصود
انه مضاف الى النص بجهة انه مقتضى النص والمقصود منه التنبيه على وجه التسمية وانه ثابت بالنص والمراد
فكان كالثابت بالنص وربما اشتبه بالمحذوف ولذلك اشارة الى الفرق بينهما فقال وعلامته ان يصح
به المذكور ولا يلغى عند ظهوره بخلاف المحذوف فانه يتغير المذكور عند ذكره نحو قوله تعالى واسأل القرية على
تقدير ان يكون من قبيل المجاز بالاضمار فان السؤال عند الذكر يتعلق بالاهل وقبله كان متعلقا بالقرية ومسائل
اي مسائل المقتضي الامر بالتحرير مقتضى للتمليك ولم يذكره نحو اعتق عني عبدك بكذا فان الامر بالاعتاق
عن الغير بالثمن لا يصح الا ان يجز ولا البيع فكانه قال بع عبدك مني بكذا فاعتقه فان قيل يكون بيعا و
اعتاقا وكان الله صادق الامر بملك الامر ولا يغير المذكور اصلا وهذا يدل على ان المحذوف في المقتضي مسائل
وفي التحرير خلافه وهو الاظهر بالعين فان هذه الدلالة اقتضائية فلا بد من البحث عنه وبكل الاعداد
ونحو كان حالية ولست على ثقة فان من المحذوف ما لا يغير المذكور بذكره اصلا كنحو زيدا ضربته والهلال
والله ومع ذلك ان من المقتضي ما يغير المذكور بذكره نحو ضرب زيد بصيغة المجهول فان الفاعل مقتضى
والفهم انه في المسائل المضروب بعد ذكر البيع ينتقل العبد الى الامر فلا يصح عبدك وقيل ان المقتضي يجعل
لاجل المذكور مباشرة وان يغير وصفا بخلاف المحذوف فانه يجعل المذكور مباشرة كما في واسأل القرية فان السؤال
يتحول الى الاهل وكذا في قوله ان اغتسل الليلة فعبده حر ان كان الفعل متعديا فاقتضاء اياه لا يغير
المذكور وهو موقوف الاغتسال شرطا للحرية شرعا ومن حمل الحكم كون الليلة ظرفا فلنا الليلة مسند اليه لا ظرف
وليس بخفي لانه ظاهر ان المقتضي هو الفاعل وانما اقتضاه صيغة المجهول ولا دخل فيه لترك الجار ولذلك

بحث الثابت باقتضاء النص

فيمنع ان يكون حكم القرية ما
عنده فلا يكون مجازا فان
قال القرية مفعول به وليس ظرفا

ولذلك لو لم يجعل شرطا للحرمة فالاقتضاء بحاله فعلى هذا الاشبه جعل الحكم كون الليلة ظرفا ولو ذكر كان على
صيغة المعلوم فقد تغير بإملاء ايضا لا شبهة في ان اسناد الاعتكاف الى الليلة اسناد الى الظرف
انما القيام مقام الفاعل في اعطاء الاعراب وهو لا تغير اصلا وحكم القرية هو تعلق السوال
بها وهو متغير والكلام من قبيل التجوز في الاسناد فالتحقيق فيه ان هذا التركيب موضوع لكون الليلة
معتكفا فيها لكون الاعتكاف واقعا فيها فيأتي ما ذكره الخ والكلام على ما هو المشهور
من انه جعل الليلة معتكفا ادعاء فلا اقتضاء وان قيل ان الادعاء يتوقف على كونها
ظرفا في المعتكف آخر وعند ذكره يتغير فلعله لا يلائمه عليه فان الحق ليس مقتضى للمجازي
والكلام فالتوقف بهذا النحو غير جيد او قد يفرق بان المحذوف ليس مدلولا للمنطوق بخصوصه
بخلاف المقتضى وهو ايضا خفي فان المحذوف قد يكون مدلولا عليه بخصوصه فالاوضح ان يقال
ان المقتضى المحذوف الذي يتوقف عليه صحة الكلام معنى يفرق عن المقتضى بالتغير وعدمه وما
ذكر ليس المحذوف كذلك اما حديث اعتكاف الليلة فلا نسلم ان الفاعل يجب ان يذكر بصيغة المعلوم
بل يكفي التصحيح المذكور بان يذكر ان الناسك فلان او شخص فالفرق الواضح ان المقتضى معنى يثبت
بالمنطوق لا بمعنى انه يتوقف عليه وليس فيها لفظ مقدر يدل به على معنى حتى يتصور فيه احكام الالفاظ
من الاستفادة وجعله احالا وذكره بخلاف المحذوف فان القرينة دلت على ان مطمح النظر وعدم
الى لفظ مضمر في نفسه يستدل به على معناه وهو يحتمل ان يتصرف فيه تصرفات لفظية كيف شاء
والله اعلم ثم انه يفهم ان المقتضى امر هو شرط لصحة المنطوق وهو ليس بثابت حقيقة اعتبر ثابتا قبل
المنطوق تصحيحا له واعترض الشارح ثانيا لا يستقيم الا في الامور التي لها وجود اعتباري كالامور
الشرعية التي وجودها باعتبار الشارع واما الامور الحقيقية التي وجودها حسية فلا يجري فيه
الاقتضاء وايضا يجب ان يكون المقتضى من الامور التي يصلح ان يكون تابعا في الشريعة بالنسبة الى معنى
يجعلها الشرع تابعا في هذه الصورة لا من الامور التي لا تصلح للتبعية كالايمان للعبادات والحرية
لصحة التزوج للاربع فلو قال الشارع للكافر صل لا يثبت الايمان فيه اقتضاء وكذا لو قال المولى
لعبده تزوج اربعا لا يثبت الحرية فيه اقتضاء وهذا لا يصح ايضا فان ثبوت شيء للمنطوق على نحو
ثبوت شيء لاجل انه لازم متأخر وثبوت لاجل انه متقدم والاول يجري في الحسيات ايضا نحو غسل الوجه
فانه يلزم غسل الراس وامثاله وكذا الثاني نحو وصل زيد مكة وهو في غيرها فانه لزمه الحركة وامثالها
والاول لم يكتف في عرف الشرع فان الاشارة اعم وكذا الثاني فان اراد ان دلالة الاقتضاء

التي ذكرناها لا تجري الا في الامور التي لا تثبت الا بالاثبات كالبيع فانه لا يثبت الا بالبيع الذي
هو الايجاب والقبول فالقصور فيه ظاهر وان اراد الثاني عرفا خصت بالاعتبارية فهو مما لا دليل
عليه ومع ذلك يخل الحصر ويبقى للاصولي حاجة بعد ضبط هذه الدلالة فانها مما يتحقق في الامور
الحسية كثيرا ما ورد في الشريعة سوى الاحكام الفقهية وايضا ان التخصيص الذي ذكره بقوله
يجب ان يكون المقتضى اه ليس مما يجب ان يساعد عليه فانه ان اراد ان دلالة الاقتضاء التي ذكرناها
لا تتحقق الا فيما ذكره فممنوع وان اراد ان الاصطلاح وقع عليه فلا نفع في عدم ثبوت الحرمة و
وجوب الايمان فالحق ان ثبوت الموقوف عليه عند ثبوت الموقوف اعم من ان يكون حسيا او غيره ام
مستقلا في نفسه او لا فاذا قال الله تعالى صل فقد تقتضي وجوب الطهارة والايمان وان كان في نفسهما
واجبين الا انه نقطع النظر عن وجوبهما وكذا لو اخبر الصادق بان فلانا صلى الظهر مثلا نحكم انه
متوضئ ومؤمن بلا مرية **اشراق** والثابت به كالثابت بدلالة النص الا عند المعارضة
فتقدم الدلالة عليه قالوا ان الثابت بها ثابت بالمعنى اللغوي لكان نظمها من كل وجه والمقتضى
ليس بموجب الكلام لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون
اخر اذ هو غير ثابت فيما وراء الضرورة لتصحيح الكلام فكان الدلالة اقوى وانت بما عرفت تستيقن
بما فيه فانك قد عرفت انه لا اختصاص للاقتضاء بالشرعية ومع ذلك قد يكون اقوى اذا كان
اللزوم العقلي اظهر واثبت فلا ينبغي ان يحكم بالقوة على الاطلاق هذا فقد عرفت منه ان ما جعلوا ان
العبارة اقدم ثم الاشارة ثم الدلالة ثم الاقتضاء ليس من الواجب القبول اعلم ان بعض شراح
البزدوي من مشاهير ديارنا زعم ان العبارة لا يجب ان يكون اقوى من الدلالة مطلقا بل الحق ان
الدلالة فوق عبارتها دون العبارة الاخرى فان المقصود من تحريم التافيف تحريم الاذى لو
كان التافيف في عادة قوم للتعظيم لا يحرم عليه والاذى حرام وفيه بحث فان تحريم التافيف
ليس لعينه بل لغيره وهو لا ينفك عن الدلالة غايته الامر ان التافيف المعظم ليس حراما لانتفاء ما
حرم لاجله فالحاصل ان العبارة ان كانت مجردة لغير النهي فهي اقدم والا فهي اقدم بهذا الاعتبار
اشراق ولا عموم له عندنا وقال الاكثرون ان له عموما وهم عمموا المقتضى نحن
نسمي المحذوف وكذا ادخلناه في العبارة فيجري ما يجري في العبارة واما المقتضى عندنا فهو
معنى يلزم المذكور لزوما تقديريا والعموم من عوارض الالفاظ وايضا ان ثبوت المقتضى للضرورة
حتى ان كان المنصوص مفيدا بدونه لا يثبت اصلا والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة

ولا حاجة الى اثبات صيغة زائدة هي العموم ولا يخفى عليك ما فيه فان الخصوم ان ارادوا بالعموم
الاستيعاب وهو يجري في المفرد المنفي بلا مرية فلا يصح هذا الكلام رد الهم مع انهم ذكروه بنفي
صيغ الرد وان اصطلحوا على ان العموم دلالة اللفظ على الكثرة فالنزاع لفظي وايضا ان
الكلام في قدر الضرورة وهي قد تكون في العموم اذا كان المقتضى عاما وان ادعوا ان القدر
الضروري لا يكون متحققا في العموم فيطالبون بالبرهان والا فلا خفاء في انه لا يلزم من ذلك فانه من
الجائز ان يكون اشتراكا محققا للعموم والله تعالى اعلم والانصاف انه ان المقصود نفي العموم الذي
يترتب عليه الاحكام الاصولية كالظنية والقطعية والتخصيص ببعض الافراد ونحوه ولا شبهة في انه
حق في بعض صورة ان ثبوت المقتضى انما هو لثبوت المقتضى المنطوق فيتبع ظنيته ظنية المنطوق و
عدمها عدمها والتخصيص ليس الا ارادة العام وارادة الخاص فان المخصص بيان من الاصل لا تبديل
وهو لا يجري الا في الالفاظ التي يدل بها قصدا ووضعا والمقتضى ليس كذلك بل منزلته منزلة المحل للاكل
والتضمن وهذا القدر صحيح لا ينبغي ان ينازع فيه لكن على هذا ينبغي ان يكون الانسب اقوى لعدم قبول
العموم التخصيص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق عندنا
خلافا للشافعي ووافقه الامام الرازي من اصحابه قال في المحصول ان الملفوظ ان صح نفي الملفوظ
او غيره والاول يتفق لان الملفوظ ليس الا ماهية الاكل وهو غير متعرض للماكول وكذا المكان لان الاكل يضاف
تارة الى الماكول واخرى الى الزمان والمكان وكل منهما من ضروريات الاكل وقد اجمعنا على ان النية
غير مقبولة في الظرف فكذا المفعول به والجامع رعاية الاحتياط في اليمين وجه الثاني ان قوله ان اكلت
الكلام صح فيه النية والجواب ان المصدر هو المبهم وقد بينا انه لا يحتمل التخصيص واما قوله غسلا واحدا فهذا
في الحقيقة ليس مصدر الا انه لعدد كونه واحدا اذ المصدر منه الغسل وعدد كونه واحدا امر خارج عن المصدر
ولكونه منكرا ليس صفاتي بل معناه ان القابل ما عينه والذي يكون معناه لكن الا ان عينه فلا
[illegible] للتعيين فاذا نوى التعيين فقد نوى ما يحتمله الملفوظ اسمي والا ومن ان لا بد ان رعاية الاحتياط
[illegible] عدم التصديق في القضاء وقد صرح الحنفية بعدمه في الديانة ايضا وذلك لان تعلق موجب
اليمين على ما عقد به اليمين وقد انعقدت بالخصوص فينبغي ان يقبله العليم الخبير بما في السرائر فالجامع ان
المخصص ليس الا ان الظرف لا بد منه في الوجود واما المفعول فكثيرا ما يسكت عنه فلا يخطر بالبال الضمني
المطلقات فعينه يتعين بما لا يحتمله اللفظ فلا يقبل اصلا وكذلك المفعول والقول بان الفعل المتعدي
يعقل في الاحتمال في التجرد ويقطع ينقل المتعدى من غير احضاره فانما هو لازم الوجود لعدمه نوعه

فان قيل اللازم بما ذكرت ان لا اثر له اصلا وهو لا ينفي ان تقبله العليم فان اليمين هي التي تعلق القلب بها واذا
قد نوى المخصوص فقد عقد القلب انما هو به على انه الامران عقده على خلاف المتعارف بالمرة وانما يتم اذا
ثبت ان لفظ اليمين موجب لحكمها اذا كان على وفاق اللغة وقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم
الايمان وقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم انما الاعمال بالنية رواه البخاري وغيره
خص به فذكر هذا الحديث بالمعنى ومع هذا القائل ان يقول ان المفعول العام قد يحذف ويترك
الفعل المتعدي بمنزلة اللازم فعلى الاول معناه ان الحلف على ان لا يوجد الا
مني ولا ينظر الى مفعول اصلا ولا يقول ان معناه بجميع الوجوه بل يعبر له والمعنى لتعليق الحرمة هذا المعنى صح
بفعل الاكل ومنها راي وانما يكون من قبيل المقتضى على انه في ما الدليل على تعينه وان حلف ان اطلق
عند انتفاء قرينة الخلاف كما اذا قال ذلك ابتداء لا حذف لانه مبني على وجود القرينة
بخلاف التنزيل فانه على ظاهره فلا عموم اصلا عموم لقبول التخصيص قلت ان كل منهم بالقصد وما ذكر
بل اطلقوا الحكم بكونه من المقتضى ولم ينبهوا على القصد فلكان اوهم ذلك ضعف الوجه ولئن تنزل
فنقول ان نفس الفعل صالح لان يقصد بمصدره المنقضي كخاص من الاكل كما قالوا في ان خرجت
فعبدي حر ونوى السفر يصدق ديانة وكذا قالوا في قوله لا اساكنه انه ان نوى ساكنه بيت صح
والجواب ان خصوصية الفعل خصوصية بالمحل وخصوصيته بنفسه كالسفر فانه نوع من الخروج ولا شبهة في
ان الخصوصية التي من قبيل اصل الفعل لا ينفك عنها في الاكل والشرب اللابس فانه حركة اللحية
ولا ينظر في الكل الى حركة دون حركة فالخصوصية ان جازت فانما هي من قبل المحل فالحقيقة هو معروف
في المفعول وقد عرفت انه لا يصح واما المساكنة فالمنظور فيها انما هو الثبوت فالبيت محذوف فيقبل
النية المخصصة ولا تنافي نية في الاكل الا الكفي على المنقضى ورد عليه انه انما يفيد عدم التصديق
عند القاضي فقط والجواب ان العقود انما تترتب ثمراتها اذا وقعت في موقعها فلو قال انت طالق ونوى
الطلاق لا يصح اصلا علق الخصوصية ولو قال الطلاق فعرف موجبه ولكنه انما يتم اذا ثبت ان العقود انما
تترتب ثمراتها بعقد القلب بها والا فيتبع ان تعقد اصلا وانت تعلم ان هذا التوجيه يقتضي ان
لا يصح التخصيص في الحلف بالكلام ونحوه على خلافه وان بني على ان المطلق في المقدر ايضا قبل فلكل
مثله الكلات وان قبل المصدر متضمن ولا يجوز التصرف اللفظي كالتجوز في المتضمن بخلاف الكلف اكلا
فعلى تم الوجه لكن لا اساعده مقالهم فانهم جوزوا انه السفر بالخروج والثلث في طلق الا ان يقال
ان الخروج متنوع فتنقيص خرج يتجوز في سفرت وبيدعي ان المصدر مذكور تقديرا فافهم

فانما المقتضى اوجبت الطلاق بهذا واعلم ان الشيخ ابن الهمام اعترض بان كونه من باب المقتضى
غير صحيح لان المقتضى ما يقدر لتصحيح المنطوق وذلك بان يكون الكلام مما يحكم بكذبه على ظاهره كرفع
الخطاء والنسيان او بعدم صحته شرعا مثل اعتق عبدك عني وليس ان الكل مما يحكم بكذبه بمجرده
ولا متضمن لحكم شرعي نعم المفعول من ضروريات الوجود ومثله ليس من باب المقتضى والا لكان كل كلام كذلك كل
اذ لا بد من الازمنة والامكنة فكان لا فرق بين الخطاء مرفوع وبين قام زيد فانما هو من
باب حذف المفعول نسيا منسيا اختصارا وطائفة من المشايخ وان فرقوا بين المقتضى والمحذوف
وجعلوا المحذوف قابل العموم فلنا ان نقول عمومه لا يقبل التخصيص لانه ليس في حكم المنطوق والجواب ان
المقتضى ليس الا ما توقف عليه الكلام صحة ولا شبهة في ان الاكل بغير ماكول لا يصح الا مضافا اليه في ان
يكون جلس زيد من باب المقتضى بالنظر الى الزمان والمكان المطلقين ورفع الخطاء بالنظر الى
ظاهره ليس بكذب وبعد التأمل يتضح ان ظاهره كذلك بالحق فيه نعم ان للمقتضي قد يكون
مما يتوقف عليه المتكلم في كونه حكما شرعيا وقد لا يكون كذلك فيكون ثابتا مقتضى فقط ومع ذلك ان الحكم الشرعي
وهو ترتب الحرمة على الاكل وهو لا يصح بدون الماكول كما الفرق بين اعتق عبدك عني وبين ما نحن فيه
وكذا اسمه وماس للفقهاء الذين اخرجوا مع انه من المقتضى عنده رح والمشايخ ارادوا بالمحذوف
المحذوف لفظي والمذكور تقديرا لا ما لم تذكر فلسنا منسيا فكلامهم صحيح سواء كان المفعول فيما نحن فيه
بالمحذوف او المقتضى والفرق بين المحذوف والمقتضى تام هذا والله اعلم افاده وكذا
اذا قال انت طالق او طلقتك ونوى الثلث لا يصح بخلاف قوله طلقي نفسك وانت بائن على
اختلاف التخريج والتفصيلة ان معنى انت طالق ليس الا اتصافها بالطالق وهو يتضمن المصدر وهو من
باب المقتضى فلا يقبل التصرف فيه وكذا معنى طلقتك ايقاع الطلاق عليها فيكون متضمنا ولا يخفى
بعده عما نحن فيه والموافق لما ذكره ان انت طالق وطلقتك اخبار يقتضي ان يسبقه الطلاق و
لم يسبقه فلا بد من اعتباره تصحيحا وقد اعتبره الشارع فيكون من باب المقتضى وهو لا يقبل التصرف
ولا يخفى عليك ما فيه فانه مبني على ان يكون العقود والفسوخ من باب الخبر والضرورة بكذبه بمجرده
ان البائع لا يقصد الاخبار بشيء صدر عنه ومع ذلك ان النزاع في قدر المقتضى باق فانه اذا
نوى الثلث فمقتضاه التطليقات الثلث فالتصرف صادق المنطوق وهو ان صح فاقتضاء الثلث
فبني على اقتضاء طلقت لا بمصادفة السنة اياه كما في انت بائن كما سيجيء ان شاء الله تعالى وقال
الشيخ ابن الهمام في فتح القدير ان الشارع نقلها الى ايقاع الواحدة فجعله موقعا به ما نشاء تعسر

للمنقول اليه شرعا ولقائل ان يقول ان النقل عرفي فانه كان طلاقا في الجاهلية وعند العوام [illegible]
فالنقل في الشرع الطلاق الواحد وقد علمنا الشارع بان باب المجاز واسع في التصرفات
الشرعية فمنا ذلك بان نوقع ما يحتمله ولكن لم يساعده عليه فلا نسلم ان النقل الى الواحد بل
الى الايقاع الشرعي وغايته الاعراض اتى فيقع بلا مزاحم واذ قد [illegible]
وقال الشيخ موافقا للهداية ان الطالق وصف ما مع المطلق فيه العدد والكائن في الطالق فلا
بعد ذلك ومنه اي ثم فلانتم في طلقتك فان التطليق مما يتعدد والاظهر ان نية العدد [illegible]
وليس تبديل اللفظ عن معنى الى آخر بل هو على حاله واما ما اضيف اليه العدد فهو من باب الحذف
كانه قال طلقتك تطليقات ثلاثا فان كانت قرينة على الحذف يقبل والا فلا يقبل على نحو ما عرف
سابقا واما قولهم ان الفعل متضمن للمصدر ولذا اذا صرح به يصح النية فكذا ههنا فغير واف فانه
لقائل ان يقول ان المصدر المتضمن معنى تضمني وهو لا يقبل التصرف فيه بخلاف المذكور كما اشتهر واما
في فتح القدير من ان الزائد على الواحدة لا يحتمله اللفظ لما ذكره من قبل ويؤيده
في الصحيحين انه طلق امرأته في الحيض وامر النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم [illegible] و
ولو كان مما يصح ارادة الثلث لاستفسره ويدل على الملازمة حديث [illegible] داود انه
طلق امرأته سهيمة البتة فقال صلى الله عليه وعلى آله وسلم والله ما اردت الا واحدة فقال
والله ما اردت الا واحدة فردها صلى الله عليه وسلم فغير واف ايضا لان عدم الاستفسار
في حديث ابن عمر لان الظاهر هو الواحد والاستفسار في حديث ركانة لان البتة ظاهرة
في الثلث وفيه بعزة دينه او ديانته وقد احتمل ان يراد الرجعة فعرضها ليس عن البعزة
والله اعلم واما طلقي نفسك فقد قالوا ان معناه اوجد الطلاق فالمصدر مقدر وهو صالح
لنية الثلث وبخلاف طلقتك فان ثبوت الطلاق من المقتضي لانه اخبار وهو لا يقبل
التصرف والفرق لا يخلو عن اشكال فافهم والله اعلم ولعل الله يحدث بعد ذلك امرا وقد يقال
ان نية الثلث في مصدر طالق يصح من جهة انه ثابت لغة ولا يصح من جهة انه جعل في الشرع عبارة
عن طلاق واقع في الحال فهو غير لغوي بل ضروري كالمقتضي ولا عموم له وكذا مصدر طلقتك فلا يقع
الثلث [illegible] بخلاف طلقي فانه دال على المصدر لغة فيصح نية الثلث فتأمل لا يخفى عليك بان فيه ان
ثبوت اللغوي مشترك بين الصورتين فما باله حكم بانه لا يقع بالثلث شيء هو ان ولا يقع التوكيل بالثلث
مع ان حديث الثلث انما يعتد القاضي اذا لم يعلم واما اذا ادعى بانه نوى ما نوى كان الباعث

ينبغي ان يكون المراد مراتها فان العدد للطلاق في محل واحد والا فلا في الطلاق

فغالب عنف على عدم قبوله مع ان فيه تشديدا واما الباعث على الحكم بعدم الصحة اصلا والله تعالى اعلم
بحال عباده واما انت بائن فيصح فيه نية الثلث لان البينونة متنوعة فلا مضايقة في ارادة نوع دون
نوع فيقع بائن متجوز في حرام البتة مثلا خلا اعتبارا والبينونة متجوزة هذا هو الاظهر من كلماتهم وح
فسقط ما ذكرنا من قبل ثم التحقيق ان الطلاق هو البينونة لا غير غاية الامر ان الشرع اعطى حكم المتاخر
الى انقضاء العدة في غير المدخولة واما البينونة فمقتضى الحقيقة ان يكون كل الصور كما عرفت فتامل واذا
كان في الطلاق متنوع الانتهاء الى غليظ وخفيف غاية الامر ان الغليظ بالثلث فيقع الثلث والله اعلم
ومما فصلنا ظهر معنى قوله على اختلاف الشيخ اى الدليل يخرج الحكم ولا بد لنا من البحث ان العقود
اخبارات او انشاءات والكلام ما سبق واقف بما هو الحق فاعلم ان الجمهور على انها انشاءات
وخالفهم فيه علماؤنا رحمهم الله تعالى واستدلوا بانها لو كانت اخبارات لاحتملت الصدق والكذب
فانها المطابقة لما هو الواقع وعدمها ولا يسمع اصلا حتى الصدق بعد ما اشتهر ونحن نعلم بديهة
ان المتعاقدين لا يكذبان بانعدام البيع والله انا احمق انهما لا يعاملان اصلا ولم لم تعد
عليه يلزم ان يكون العقود والفسوخ كلها كواذب فيلزم الاثم على المعصوم والعياذ بالله واثبات
المدلول اقتضاء ما لا ينفع فان ثبوته بعد العقد والفسخ والجزاء لانا نجوز ان يكون النسبة المدلولة متحققة
في نفسه حتى يحكي عنه المتكلم المخبر والثاني لو كان يثبت حينئذ جزاء الكلام ماضيا فينبغي ان يمنع التعليق وقد يورد
شوا ابدا في نحوه ما ذكر والجواب انها اخبارات عما في النفس فان البائع يعقد البيع اولا في النفس
ثم يحكي عنه بقوله بعت وكذا المشتري وامثاله في بقية الانشاءات ثم ان التعليق حقيقة التعلق بين امرين
المتامين كما هو الراى الحق فعل المتكلم ومتعلقه بالشرط فصدقه اقتضى ان يكون المفهوم الشرطي عن مقتضاه تام
حاصلا اولا في النفس والكاذبة جملة حملية مقيدة في نفس التقييد حاصلا اولا وايضا ان الماضوية تباين التعليق
كذلك الدلالة على الحكاية عنه والجواب الجواب ولا يخفى عليك او لان الخبرية ليست مجرد تحقق النسبة
المدلولة بل لا بد من الحكاية عنها ولذلك اشتهر ان قولنا الحمد لله جملة خبرية يحتمل الانشاء وقد اجمعوا على
ان فعل المدح والذم انشاء مع ان مدحا ما متحقق ونحن نعلم قطعا ان المتعاقد لا يقصد الحكاية عما
في الضمير ولكن ليس مجال الا رهينة للجاهل وثانيا بان في الضمير ليس تحقق البيع وانما ارادته وانما يثبت البيع
بقوله بعت وثالثا انه ان لا الفرق قوله بعت وهو مثبت للبيع عن النفس وهي مجردة عن بيع واقع
من قبل غاية الامر ان ثبوته في الاول يقتضي قوله بعت لان مجرد الثبوت في الذهن لا يكفي وثبوته
في الثاني من قبل وبعت مجرد اخبار عنه مع انا نجد التفرقة بديهة وايضا يخل قواعدهم فانهم يقولون

ان ثبوت البيع من المقتضى ولا عموم له وح لا بد من الحكم بشمول قول الراوي تقتضي بان شفعة لكل ما هو مسلا

والصم يقولون ان نية الثلث في طالق لا يجوز زوادا كان اخبارا عماني النفس فيجوز ان الطلقات لم

قوله هي طالق فان الطلقات الثلث يتحمل بذا الاخبار ضرورة ان الرفع اذا طلق لم يجب طلقات يصح له

ان يخبر بانه طلق والصم سعي الحكم قوله لفلان علي الف وليس عليه مني موجبا للدين في الواقع والاقما القي

فان قيل انا وجدنا ان الانشاءات رع حاكما لكونها طالقة عند الاخبار عما في الذهن من ايقاع الطلاق في الوقت

الطلاق ونحوها لا غير فيبقى على الاصل قلنا انما وجدناه حالة الحكاية بانت طالق واما حكمه بذلك لاجل الاخبار

فكلا فالحق انها انشاءات لا ايجاب البيع والنكاح مثلا وح لا اخبار اصلا ولا يحتمل الفروع الفقهية نعم

ان احتمال الاخبارية قائم لكنه مرجوح فلا يصار اليه الا عند ظهور مرجح وح يبتني ان حاله حال سائر الاخبار

ان لم يكن التطليق مختصا باللفظ فلا يطلق في الديانة كما في الدين مثلا والا فلا حكم له والتداعي ان

انها اخبارات اليه وضعا ولذلك لو اطلق مخبره من ماضي الوجوه كما اذا باع ثم اخبر بذلك

البيع لم يخرج الى المجاز فلو كانت الانشاءات الكانت منقولة او مشتركة وهما

لكن الدليل قد نادى الى انها مستعملة في الانشاءات بلا مرية كما ذكرنا فهي مجازات او ... مالا

الى خلاف الاصل اذا كان الحقيقة واضحة وفي الحلف تردد والالم يثبت المجاز ... اصلا وما

ان الانشاءات مخصوصة في الامر والنهي ونحوهما لا يكفي صحته لان الانحصار ممنوع **فصل** مفهوم المخالفة وجوه

من الاستدلال التي ردها الخصوم منها المفاهيم قسمها الحنفاء الى دال على الحكم في غير المنطوق موافق

في النفي والايجاب وهو المفهوم الموافق وغير باعثه بالدلالة ومخالف وهو حجة مفهوم اللقب ومفهوم

العدد ومفهوم الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية فلنفصل الكلام فيها **اشراق** التنصيص على

الشيء باسمه العلم اي غير المشتق ويشمل اسم الجنس يدل على الخصوص عند البعض فقول القائل ابو حنيفة فقيه

يدل على ان غيره ليس بفقيه وهو ابو بكر الدقاق من الشافعية وبعض الحنابلة وهو ايضا من المالكية

وحكى المرين ان الدقاق دفع له في مجلس النظر ببغداد فالزم الكفر اذا قال محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم

وحكى ابن برهان قولا ثالثا وهو انه حجة في الانواع دون الاشخاص لكونه عليه وعلى آله السلام

من الماء اي الغسل من المني رواه مسلم فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال

اي ... من بدون الانزال لعدم الماء وهم من اهل اللسان فلابد من الدلالة على انتفاء الحكم

عن غير المنصوص والصم لو قال لخصمه ليست امه زانية بادر منه نسبة الى ام الخصم ولذا وجب عليه

الحد عند مالك واحمد وعند ما لا الفضيه سواء كان مقرونا بالعدد او لم يكن مقرونا به وجه

اشارة الى اعتبار مفهوم العدد وكلام الهداية حيث قال في رد قول الشافعي ان السباع من البهائم تقتلها
المحرم قياسا على الخمس الفواسق قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم
الحية والعقرب والغراب الابقع والفارة والكلب العقور بان القياس في غير موضعه فان فيه ابطال العدد
ظاهره انه مائل الى مفهوم العدد ان لم يكن التزاميا وتحقيقه هنا ان النص لا تعرض اصلا لغير المنطوق
وانما يفيد ان الحكم متعلق بالمنطوق فاجلدوهم ثمانين جلدة ان الواجب جلد ثمانين واما الزيادة
فلم يدل الدليل عليها فلا تثبت واما النقصان فيؤدي الى عدم الامتثال بالواجب فلا يجوز فنفي الحكم
عن المسكوت لعدم المثبت ولا شبهة في ان الاحكام الشرعية منتفية عند انتفاء الدليل الشرعي كما لا يخفى
وبهذا التفصيل لان النص لم ينفها ولم يثبتها فكيف يوجب نفيا او اثباتا وانت تعلم ان المخالف لا يدعي
بل نقول ان دلالته دلالة المفهوم ويلزمه عرفا فلا مضايقة في التسمية دلالة الالتزام كيف انه مفوض
بدلالة النص والجواب قال المص ولكنه لما لم يمكن الاثبات بعين النص في غير ما دل عليه فلا ان
لا يمكن نفي الذي يوجده اولى ونبه بما قد علمت وقال المص لو كان التخصيص موجبا لنفي الحكم لكان التعليل
للنصوص باطلا لانه حينئذ يكون قياسا في مقابلة النص وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل لتعدية
الحكم وفيه نظر فانه ان اريد انه ينفي القياس بالمرة فممنوع فانه يجوز ان يكون متحققا في غير محل المفهوم
فان الخصوص ليس منحصرة في اللقب فقد يرتفع وان اريد انتفاء القياس في بعض اللقب فلهم ان يقولوا
اولا ان دلالة المفهوم اللقب ضعيفة طنيه فيجوز ان تعارضه القياس كما قلتم ان العام المخصوص يخصصه
القياس والحق ان اللقب قد يخرج مخرج العادة وقد يخرج جوابا وقد تقترن مع قرائن دالة على
ان قصده الى النص اثبات حكم او نفيه عن اللقب وح لا مفهوم فيجري القياس بدون مخالفة النص و
حاصل مذهب هولاء ان الظاهر من ورا طالب ان غير الكتب طائفة مثلا ذلك يختلف عند
القرينة الصارفة منها تحقق مفهوم الموافقة ومنها الخروج مخرج الجواب وعلى هذا لا يرد شيء وقد يستدل
ان القائلين بالمفهوم شرطوا انعدام الفوائد سوى فائدة التخصيص واللقب لا يخلو عنها فانه يعلم ان
يتعلق الحكم به لانه لا سبيل الى الاخبار عنه الا بذكره وحاصله ان عند ظهور قصده الى مجرد الاخبار
بقام زيد لا يتحقق المفهوم وهذا الاحتمال قائم في كل صورة فلا يتحقق المفهوم ولهم ان يمنعوا ان مجرد
الاحتمال غير داف فان الدعوى ان تعليق الحكم بلفظ ظاهر في النفي عن غيره وانما ينتفي عند القرينة كالخروج
مخرج الجواب فح لا ينبغي الدلالة لكن يرد الدلالة الظنية وبهذا يندفع ما استدل على نفيه بانه يلزم الكفر في قول
المسلمين محمد رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم وزيد موجود فانه ينفي الرسالة عن غيره صلى الله عليه وعلى اله وسلم

والوجود عن عبد الله ولي العباد بالله فان دلالة المفهوم ظنية ضعيفة تضمحل عند القاطع وقال الكرماني لم

لم تقصده والحق ان الكل مجادلة فانه يجد من نفسه انه لا يفهم الزائد الا بالقرائن كما في العرض و

والله اعلم **تنوير** شريف تامسح لهم والاستدلال منهم اي من الانصار بحرف الاستغراق وهي اللام اي

ان كل غسل من الماء المعهود وهو المني لا من المعهود والفهم يجوز ان يكون اللام للطبيعة ولكنهم فهموا ذلك

بحرف الحصر وهو انما كما في صحيح مسلم ولكن لا عد عليه علماؤنا فان انما عندهم لا توجب الحصر **اطلاق** وسوء لعلك

تقول فهما بالهم يوجبون الغسل بالاكسال مع ان الدليل نفيه سواء كان من مقابلة الاستغراق او غير

الاصح فيهم لكن وعند ما هو لك فيما يتعلق بعين الماء احترازا عن غسل الحيض ونحوه عن ان الماء يثبت مرة عيانا

وطورا دلالة بالالتقاء لانه اقيم مقام الماء فانتشره لغيبته عينه وعسى لا يعلم لعلة الماء او لفرط الاشتهاء

لانه حال الاشتباه وزوال الحس عما سواه فاقيم السبب الداعي مقامه عند تعذر الوقوف على

حقيقته بكذا قالوا او لا يخفى ما فيه فان اقامة السبب الداعي موقع المدعو ان كان بالرأي فلا يجوز في

موضع النص مخالفا فانه ابطال للنص مع انه متعذر ثم فان احكام الشرع [illegible]

تبحال على ظن المكلف فان ظن ان الماء قد نزل فيغتسل والا فلا وان كان بالنص [illegible] يراد بالماء

اعم من ان يكون موجودة بالفعل او بالقوة بان يكون سنة العرب المفضي عادة الى وجوده

موجودا فلا يخالف النص وما الدليل على هذه الارادة البعيدة عن الافهام جدا وقد يلوح من كلام

البعض من شق يكما منع ان الانحصار فيه وهذا انفع في دفع الاستدلال كما يلوح من كلامه رح واما التقصي

عن المضيق فلا يحصل به فالوجه ان يقال ان عدم وجوب الغسل بدون الانزال منسوخ [illegible]

وعلى آله وسلم اذا جلس احدكم بين شعبها الاربع ثم جهدها فقد وجب الغسل وان لم ينزل رواه

الصحيحان ودنا ردي من قبل عام مخصوص فان الغسل من انقطاع الحيض وغسل المرأة من الجماع مستثنى

فيجوز تخصيصه بالرأي كما ذكرنا وبهذا الحديث ايضا انه محرم معنى وذلك مبيح فيقدم والله قال ابن

عباس انما الماء من الماء رخصة في اول الاسلام ثم نهي عنها رواه الترمذي وابو داود والدارمي

وايضا ان الله تعالى عز وعلا اوجب الغسل بالجنابة وهو الالتقاء بالشهوة فينتفي عنده الحدث الكل

الواحد فيختص بالاحتلام جمعا بين الادلة والله اعلم واعلم ان ما ذكرنا في مفهوم اللقب ظاهر

وا[illegible] مفهوم العدد فالظاهر انه مفهوم بالانفهام عند الاطلاق والله اعلم **اشراق** والحكم اذا اضيف

الى مسمى بوصف خاص او علق بشرط كان دليلا على نفيه عند عدم الوصف والشرط عند الشافعي رح

هذان مفهومان مفهوم الصفة ومفهوم الشرط واما الاول فقد زعم الشافعي والاشاعرة

في الاحتلام رواه الترمذي

والفرض عن ابي بن كعب قال انما كان الماء من الماء

وجماعة وبعض الحساد القاضي ابو بكر الباقلاني والامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي والمعتزلة
واما مفهوم الشرط فقد قال كل من قال بمفهوم الصفة وبعض من لا يقول به ايضا **افادة** حتى لم يجوز
نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط والوصف المذكورين في النص قال عز من
قائل ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات فنكاح الامة معلق
بعدم طول الحرة فعند الطول لا يحل وكذا قيد الامة بالايمان وقال فخر الاسلام وحاصله انه الحق الوصف بالشرط
واعتبر التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب حتى ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك
وجوز التكفير بالمال قبل الحنث وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا لان الايجاب لا يوجد الا بركنه
ولا ينعقد الا في محله وههنا الشرط حائل بينه وبين المحل فبقي غير مضاف اليه بدون الاتصال بالمحل لا ينعقد
سببا وتفصيله ان الشرط في قوله ان دخلت الدار فانت طالق مانع عن الحكم الذي هو كونها طالقا فحسب
فانت طالق سبب في الحال لكن تأخر عمله الى وجود الشرط كما الحال البيع عند الكل ان انت طالق سبب في الحال و
تأخر عمله الى انقضاء العدة فكان الحكم منتفيا عند عدم الشرط لان الموجب قائم وانما حل المانع فاذا ارتفع
ارتفع المانع ... الى الوجود ثم الوصف بمعناه فحكمه حكمه وذلك لانه مغير للحكم بعد وجود السبب فهو مانع عن
الحكم فقط ومثاله احدى نسائه الداخلة الدار طالق وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا والشرط انما
يمنع السبب عن الانعقاد فانت طالق لا يكون سببا الا عند الدخول ولا اثر له اصلا في اعدام الحكم عند عدم
الشرط فهو باق على عدمه الاصلي على ما كان قبل التعليق هكذا قالوه ولا يذهب عليك انه لان مفهوم
الصفة والشرط مسلكان مستقلان عند قائليهما والمثبت له اللغة لذلك يدعون ان قول العلماء الحنفية
فقهاء وهم الشافعية لغة وكذلك قولهم ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود يدل على ان لم تكن الشمس طالعة
فالنهار ليس موجودا ولا مانعية للسبب في الحكم اصلا فلا يبتني الانتفاء على تلك المسئلة الخلافية التي مدارها
على الشرع فان انتفاء الحكم لانتفاء الشرط ليس من اللفظ اصلا ولئن نزلنا عنه فمانعية السبب تحتمل سببية
لا العدم ان لا يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء السبب كما ان الشرط الشرطية لا يوجب انتفاءه انتفاء الكل
مع انه لو مع ما يجنبا يدل عليه وذلك لانه ان جاز ان يكون له اسباب شتى لكن لا يبعد ان
يقصد المتكلم بالشرط الدلالة على الانتفاء عند الانتفاء غاية الامر ان ذلك انما يتحقق في مادة اتحاد
الشرط وحاصله لانتفاء الجزاء عند انتفائه فالاشبه انهما مسلكان مستقلان لا ابتناء لواحدة منهما على
ما ذكر من الخلاف وقال الشيخ ابن همام ان تفريع هذا الخلاف على ذلك غلط لانه ما يدعي انتفاع
سببا منع الحكم بانتفائه في الخلافية مثل لفظ الشرط دون الجزاء والخلاف المفرع عليه هو ان اللفظ

الذي يثبت بسببه شرعا الحكم اذ اجعل جزاء الشرط سببا بسببه لذلك الحكم قبل وجود الشرط [illegible]
بسبب السببية وعنده يمتنع الحكم فقط ويبقى ان يكون سببا فلان المتنازع فيه هو ان الشرط اي
مدخول ان ونحوها ينتفي بانتفاء الجزاء سواء كان سببا للحكم شرعا كما في ان دخلت فانت طالق او
لا يكون كذلك نحو ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وها محل المتفرع عليه انما هو سببية شرعا الحكم
عند الشرط يمنع سببيته ويمنع الحكم قبل الشرط فلا ابتناء اصلا لما عرفت مفصلا ولكنا نحمله على ما هو
الظاهر من ان السبب الذي كلام فيه هو الشرط اعم من ان يكون سببا شرعا للشيء او لا ويدعي ان
شيئا باعتباره الحكم وهو الجزاء وفي المتفرع عليه السبب هو الجزاء لكن اخر وان الشرط يمنع تأثيره فيتجزأ
بل لو نظر الى وجدان الشرط فقد اشبه السبب الذي لا يكفي فيه لغيره فلا تفريع يرد عليه ان التفريع تماشيا
فان الشرط اذا منع الحكم فقد ثبت ان انتفاءه يوجب انتفاء مضمون الجزاء فانه يجوز ان يكون باسباب اخر
والله اعلم واعلم ان الشيخ ابن همام فرع الخلاف على خلاف اخر وهو ان الحكم في الشرطية [illegible]
فقط فالشرط قيد من قيوده كالزمان والحال وغيرهما كما هو المنسوب الى الادباء [illegible]
والجزاء فيكون لكل منهما جزء المسند والمسند اليه كما هو راي المعقوليين فان في الى الاول [illegible]
يفيد لعموم الحكم جميع التقادير والشرط خصصها بما يتضمنه فيكون للنوع مخالفا له [illegible] ابو حنيفة
مال الى الثاني فمنع افادته سببا حال وقوعه جزاء فضلا عن افادته عموم التقادير والمجموع يفيد حكما مقيدا
بالشرط فانما دلالته على الوجود عند الوجود فاذا لم يوجد بقي على العدم الاصلي وفيه نظر اولا لان
ابتناء كلام الشافعي على مذهب مردود ولم يلجئ الضرورة اليه وان وقع [illegible]
مذهبه وثانيا فرضا ان الحكم في الجزاء ولكنا لا نسلم انه يفيد عموم التقادير بل هو كالحال فان قولنا
زيد قائم لا يفيد عموم الاحوال ثم تقييده بالحال [illegible] لا تخصيصه كتخصيص الاستثناء المفيد حكمين وثالثا
سلمنا فالنزاع باق بعد فانه لقائل ان يقول ان التخصيص انما هو تخصيص بالحكم واما افهام العدم عند
العدم فكلا فلم لا يجوز ان يكون مثل الاستثناء عندنا وفيه خفاء ورابعا سلمنا ان الحكم في المجموع
فالدليل على ان العدم عند العدم اصالة لم لا يجوز ان يكون لغوا كما في لو الشرطية كما لا يخفى فالحق
[illegible] ان كان في الجزاء فقط او في المجموع لان نزاع المفهوم ثابت بلا شبهة فعنده ثابت لان
اهل [illegible] وعندنا المنع فلا موجب فلا تثبت واما الفرع المسئلة الثانية على هذا الخلاف
فيمكن بيان بقاء ان السبب هو انت طالق وهو على حاله وانما جاء القيد فائدته ليس الا التأخير
فلا يمنع الا عن الحكم كما في انت طالق غدا وعندنا قد انسلخ عن السببية فانه لم يعد سببا بل انما [illegible]

بخلاف مذهبنا فان انتفاءه انما يوجب انتفاء السببية ولا يوجب انتفاء مضمون الجزاء

تأمل

فلا سنة لما هو سبب ولذلك كان الاضافة الى الزمان سببا دون التعليق هذا
واعلم ان السيد قدس سره الشريف قال ان الادباء والمنطقية لا يتخالفان اصلا ومذهب
المنطقية هو مذهب اهل العربية بلا امتراء وهو الصحيح وهو منشأ اهل اللسان ان معنى التعليق الذي
يرونه اهل المنطق معقول وقد تمس الحاجة اليه كثيرا فلا بد من ان يكون له لفظ دال ثم وجدنا حرف
الشرط مفيدا فلجعله المعنى بلا قرينة فهي الموضوع له والادباء ان زعموا ان ذلك ليس معنى
منقولا فلا يخفى عليك ما فيه وان زعموا انه انهم لم يوضع له ولم يستعمل قط فهو بعيد محقق لا يحتمل ان
يلتفت اليه وايضا لو كان كما زعموا لزم ان يكون الشرطيات التي اطرافها غير واقعة اصلا كاذبة
ومثلها كثير في كلام العرب الذي لم يقصد والكذب بل في الشرع وما اورد عليه ان معنى
ان كان زيد حمارا كان ناهقا انه ناهق على تقدير الحمارية وانما يكذب لو كان غير ناهق على ذلك
التقدير ففيه نظر فان معنى الحملية ليس الا ثبوت المحمول للموضوع مطلقا او مقيدا الى نفس الامر فلا بد
من [illegible] التقدير واقعا والاول الى التعليق الذي نحن بصدده فافهم اذا علمت هذا فاعلم
[illegible] كان هو انت طالق لكن تأخر حكمه فيكون تطليقا في الحال غاية الامر ان الطلاق
متأخر الى وجود الشرط فمثله مثل القضاء والعدة والاضافة الى الزمان فبطل قوله ان نكحتك فانت
طالق وان اشتريتك فانت حر لان تطليق الاجنبية لغو وكذا عتق عبد الغير واليمين سبب الكفارة
ولذلك يقال كفارة اليمين والحنث شرط وهو مانع عن الحكم مؤخر وهو وجوب الاداء فيجوز قبل الحنث
[illegible] اصلا فلا وجه لابتناء عليه والجواب انه شرط معنى فانه في معنى ان حنثت
فعلي الكفارة لما في تقدير المعلق وفيه ما فيه فالاظهر انه بناء على ان السبب عنده هو اليمين وعند
انعقاد السبب يصح الاداء كما في صدقة الفطر والزكوة المعجلة قبل الحول غاية الامر انه كان ينبغي ان يكون
التكفير بالصوم جائزا قبله لكن تقاعد لدليل مانع وهو ان البدنيات لا تجب وجوبا منفصلا عن وجوب
الاداء هذا عنده وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا في الحال وانما ينعقد عند وجود الشرط
لان السبب هو المفضي الى الحكم غالبا والتعليق مانع من الافضاء ولمنعه الوصول الى المحل لان
الحكم في مجموع الشرط والجزاء فانت طالق بمنزلة انت وانما يفيد الاطلاق على تقدير [illegible]
وهو كونها لها غير مضاف الى انت طالق فلا سنة وعند تحقق الشرط تحقق مصداق التعليق
منزل طلاق واما اليمين فليس سببا لانها حاملة على المنع فكيف يكون مفضيا اليه بل المفضي هو الحنث
فهو السبب فالوجوب بعد لا قبل ولا كذا الاداء وقبل الوجوب هذا التقرير ما في الكتاب ومشى عليها

ان تفحص عن حقيقة الفروع فاعلم ان مذهب الشافعي منقول عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وذوي
آله الكرام وابن عباس وام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنهم اجمعين والحجة قوله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ولا عتق له فيما لا يملك ولا طلاق فيما لا يملك قال الترمذي هو احسن
شيء روي في الباب واخرج الدارقطني عن ابن عمر رضه ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
سئل عن رجل قال يوم اتزوج فلانة فهي طالق ثلثا قال طلق ما لا يملك واخرج ايضا عن ابي ثعلبة
قال قال عم لي اعمل لي عملا حتى ازوجك ابنتي فقلت ان اتزوجها فهي طالق ثلثا ثم بدا لي
ان اتزوجها فاتيت رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فسألته فقال لي تزوجها فانه
لا طلاق الا بعد النكاح واجيب بان الحديث محمول على التنجيز لانه هو الطلاق واما المعلق ففي
عرضة ان يكون طلاقا وذلك عند الشرط والحمل مأثور عن السلف كالشعبي والزهري واما الحديثان
الآخران فهما ضعيفان قال صاحب تنقيح التحقيق انهما باطلان ففي الاول ابو خالد الواسطي هو
عمرو بن خالد قال وكيع وضاع وقال احمد بن معين كذاب وفي الآخر علي بن قرين كذبه ابن معين وغيره
وقال ابن عدي يسرق الحديث بل ضعف احمد وابو بكر بن العربي القاضي شيخ البيهقي جميع
الاحاديث وقال [illegible] اصل مع الصحة كذا في فتح القدير ولمن يسند ان كان [illegible] جهة ان يقول
ان المراد عند وجود الشرط طالق البتة ولا يكون الا تطليق الزوج ولا شبهة في ان الزوج
لم يوجد منه صنع عند الشرط بل ربما يكون غير اهل للطلاق كما اذا جن عند الشرط فيكون مطلقا لو قال
ان دخلت الدار فانت طالق فيكون مصداقا للطلاق فشمله الحديث الحسن فيقتضي ان لا طلاق عند
التزوج كيف وقد شيده رأي امير المؤمنين وراوي مثل الحديث فانه لم ينقل عنه خطاء مع ان
انه قد سمعه عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم والله اعلم والقول بانه لا يفهم اهل
اللغة من الطلاق التعليق وكذا الشرع لانه لو حلف لا يطلق امرأته فعلق طلاقها لا يحنث اجماعا
يمكن ان يقال اولا منع عدم فهم اهل العرف وثانيا فقد يتبادر بعض الافراد على الخصوص في الا
وذلك لا ينافي كون المعلق طلاقا حقيقة ومما يشبه عليه ان الاضافة الى الزمان كقوله انت طالق غدا
خلاف بين الحال عندنا مع ان المعلق واياه متقاربان كيف وقد اتفق الصحابة
والله بلا طلاق قبل النكاح على بطلان التعليق فكيف يدعى انه لا يفهمه اهل اللغة وذلك
مشروح في شروح البخاري وما رواه مالك في الموطأ ان سعيد بن عمرو بن سليم سأل القاسم بن محمد
عن رجل طلق امرأة ان هو تزوجها فقال القاسم ان رجلا جعل امرأته عليه كظهر امه ان هو

لم ينقل خطاء عنه

زوجها فامرت عمران هو زوجها ان لا تقربها حتى يكفر كفارة المظاهر فقد صرح عمر بصحة تعليق الظهار
بالملك ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا والكل واحد كذا في فتح القدير غاية صحة قول امير المؤمنين
عمر رضي الله تعالى عنه وقد ثبت عن غيره خلافه فنهايته ما لم تعارض اقوال الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم فلا وجه للجميع والا فلكن قول عمر اجماعا الخ والله اعلم وقول علمائنا انه لا ينعقد سببا
الى آخره امر ان الفداء ان انت طالق لا يكون سببا ولا ينفي كون المعلق سببا للطلاق عند الشرط
ولا بعد ان يكون مذهب الشافعي ان انت طالق مع الشرط سببا للطلاق عنده فالسبب منعقد وهو
يقتضي ان يكون تطليقا في الحال لكن تأخر عمله كما في الوصية والتدبير والاضافة الى الزمان وقوله الشرط
مانع من الحكم انه مانع عن كونه طالقا في الحال لا عن السببية فانه مع الشرط سبب للطلاق عند وجود
الشرط كما في الاضافة الى الزمان او يقول انه ينزل سببا عند الشرط كانه عند الشرط اوقع منجزا فلا شبهة
انه مجرد اعتبار فانه ما تحرر عند الشرط اصلا ولذلك يقع الطلاق الكان مجنونا عنده فانما التنجيز اعتباري
... التعليق لا عند الطلاق فلا بد لنا من اعتباره طلاقا عند الشرط والا اهلية له عند التعليق بهذه
... فروق بين المسائل فالاظهر ما قاله الشافعي وما قيل الوضع للعقود ان الكاف اخبارات
فلا وجود للسبب عنده لانه لا اقتضاء في التعليق الا عند وجود الشرط ففيه ان الاخبار به يقتضي كونها طالقا
عند الشرط كما ان مقتضى انت طالق في الحال فيكون سببا لذلك الطلاق فيكون تطليقا والله اعلم واما مسئلة
اليمين فالمتمسك له قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فكفر عن يمينك ثم ائت بالذي هو خير ثم رواه ابو
... ات البدنية لم تعهد في الشرع متقدمة على الوقت فاقتصر على المالية وتفصيله في فتح
القدير ... فليطلع ثمه واما كيفية ثبوت المفهوم فسيتلى عليك ان شاء الله تعالى فيما بعد
ومنها حمل المطلق على المقيد واشار اليه بقوله والمطلق يحمل على المقيد ... الا في الحادثتين عند الشافعي
رحمه الله تعالى مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فان الرقبة فيها مطلقة عن قيد الايمان وفي القتل
مقيدة به وتفصيله على ما في بعض كتب الشافعية انهما ان وردا في حكمين نحو اكس ثوبا واطعم طعاما
فلا يحمل احدهما على الآخر بالاتفاق وهذا يدل على ان المطلق اعم من ان يكون مطلق المقيد او غيره
وهو بعيد محض فانه كيف يتوهم احتمال في مثل هذا المطلق والمقيد بل الاقرب ان المراد
امر مقيد لمقيد مرة واخرى بدون ذلك القيد فالاظهر في التمثيل اعتق رقبة واعتق رقبة كافرة ثم
اختلف اقوالهم فكلام البعض ناظر الى عدم الفرق بين الاتحاد في السبب وعدمه وكلام الآخر
الى التفرقة فعند الاتحاد كما في آيتي الوضوء والتيمم فان اليد مطلقة ومقيدة وان وردا

حكم خاص الحد سببهما كما لو قال في الظهار اعتق رقبة ثم قال في القتل اعتق رقبة مومنة فلا خلاف في الحمل او تحمله ا
او الوهم في هذا الحمل فكلام الاكثرين انه بيان المطلوب وكلام البعض انه نسخ للاطلاق وبهذا او سبع
ان يكون هذا الكلام مقيد الصورة بتاخر المقيد والا فلا يعقل النسخ في تقدم المقيد والمقارنة
واما البيان فعندهم يجوز مع التراخي كما هو المشهور في كتبهم هذا في الاثبات واما النفي كلا تعتق
مكاتبا ولا تعتق مكاتبا كافرا فاختلف كلامهم فيه فالمنقول عن الامام الرازي في بعض كتبه انه يحمل
وعن الامدي انه لا يحمل البتة فيعمل بهما واورد عليه ان المطلق في النفي لغو فيكون عاما فرجع الى
المسئلة المشهورة ان العام اذا افرد بعض منه بحكم هل يخصصه ام لا وانت تعلم ان المطلق
قد يراد منهما ما لا قيد فيه مذكورا اي بقيد سواء كان في النفي عاما او لا ولا يبعد ان يراد بهذا المعنى
في هذا المقام وايضا ان يحرم احد الاشياء جائز فيجوز ان يقصد بلا قطع عن سائر الكف عن اعطاء
واحد فيحرم عليه اعطاء الجمع بلا قطع عن سائر الكف فيحمل في هذه الصورة احدهما على الاخر
ولكنه مسموع كلامهم وان لم يتحد السبب كما في كفارة القتل والظهار فالجمهور منهم على انه لا يحمل قياسا
معتمد للاطلاق قيد والا فلا والبعض منهم على انه يحمل مطلقا وساق ادلتهم مفصلة لارادة التكلم
في المبسوطات ولنرجع الى شرح الكتاب لان قيد الايمان زيادة وصف يجري مجرى
الشرط فيوجب النفي عند عدمه في المنصوص عليه وفي نظيره من الكفارات لانها جنس
واحد وحاصله على مذهبهم المختار انه قد سبق ان التقييد بالوصف موجب النفي عند النفي فهو حكم
شرعي ثبت في المنصوص عليه بالعبارة ويتعدى الى غيره بالقياس ان وجد فيه لم يرد به وجوب
الاطلاق الى التقييد وهذا ابنا على ظنهم من ان القياس يصلح مخصصا ومقيدا ولكنه مخصص بما اذا
كان المقيد مقيدا بالوصف كما في المثال المفروض فلا شبهة ان نقول ان حكم المقيد حكم شرعي كوجوب
اعتاق المومنة وهو بالمنطوق ثم اذا وجد القياس في غيره تعدى هذا الحكم اليه فبالضرورة يقيد
الاطلاق ولكنه لا يجري في الاباحة فانه اذا فرض ورود الشرع باباحة اعطاء فقير واعطاء فقير
مومن فالحكم هو الاباحة لو تعدى الى غير المومن لا يوجب تقييد الاطلاق فان الاباحتين لا
يتنافيان بخلاف الوجوب بخلاف الوجه الاول فانه بمفهومه يدل على عدم اباحة اعطاء غير
المومن فلما كان السبب غير متحد فوجد القياس لتقييد الاطلاق وان شئت فعمم بان التقييد مطلقا
مفيد للمفهوم كما هو المفهوم من كلام الشيخ عبد القاهر ويدل عليه ادلتهم على المفهوم مع تكرار الحكم واما
تكرره على مذهبهم وهو غير المختار فهو ان احكام الله تعالى لكم واحد فيتحد في القيود وهذا ما نقل في

ل فی احتاج من اعم الحمل مطلق سواء وجد القیاس او لم یوجد ان القران کالکلمة
الواحدة والضعف فیه ظاهر واما ما وقع فی الکتاب من ان الوصف یجری مجری الشرط
فهو بناء على ما فهم من ان الاصل فی المفهوم عندهم الشرط والوصف لقد معناه فهو بمنزلته
فی افادة المفهوم وهو غیر راجح عن مشایخهم نعم انهم یقولون ان مفهوم الشرط اقوى
وقوله وفی نظیره من الکفارات مع ما قبله بمثل والمقصود ان زیادة الوصف معتدة للمفهوم
فی المنصوص علیه وفی غیره یتعدی بالقیاس او بدونه لان الکل جنس واحد او لخصوصه موجبه
للتعدی کما اذا وجد نسبة العلة کما فی التکفیر فان کل تکفیر تحریر للستر عن الذنب اذ هو دلیل على
مدعی خاص وهو الحمل فی الکفارات کما یشیر به کلامه فی الشرح وبادی مقابلته نظیر الحکم فی
المدعی العام وعلى ما ذکر ظهر ان ما یقال اولا ان الحمل بالقیاس لیس من مدلول النص حتی یکون التعدی الا
غیر متضح فان القیاس اذا جاز ان یکون مفیدا کما جاز ان یکون مخصصا عندهم فهو قرینة
ولا دلالة الاستدلال بالاول استدلال بالنص وثانیا ان من شرط القیاس کون
شرعیا وهو منتف لان فائدة القیاس عدم جواز الرقبة الکافرة وهو حکم اصلی لان
وجوب ... ل على عدم جواز غیره غیر مستقیم لکونه مدارا على المفهوم وهو حکم شرعی عنده
وایضا ان الوجوب یقتضی تحریم الضد المفوت فعدم الجواز من قبیل الاشارة او الاقتضاء وبالجملة
لازمه من الشرع وایضا ان نفس وجوب المقید حکم شرعی فیقبل التعلیل ومن ضرورة تعدیته النقصة وفیها
... نقل علیهم ان غایة ما لزم هو تعدی القید وهو على نحوین الاول ان یکون بطریق
النسخ والثانی ان یکون بطریق البیان وهو المختار عندهم والعام لا یعارض فی الخاص فلا دلیل
على واحد منهما والمقصود ذلک على المختار وغیره الا ان نقل على المختار ان النسخ خلاف الاصل
فلا یصار الیه الا للضرورة وهی مندفعة بالقول بالبیان ویتضح ما فیه بیان المذهب عندنا واعلم ان
عبارة الکتاب ظاهرة فی ان الحمل مطلقا بالقیاس وظاهر انهما اذا وردا فی حکم واحد فی حادثة واحدة
لا بد من الحمل بدون القیاس وکلامهم انما القید الحمل بالقیاس فیما اذا کان السبب غیر واحد کما اشرنا
الیه فافهم والتکلف فیه ان الدلیل فی صور فاو قد اشرنا الیه ایضا بدا **اظلام** فا

والطعام فی الیمین لم ینتف القتل لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا یوجب الا الوجود
قال الله لا یؤاخذکم الله باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما عقدتم فکفارته اطعام عشرة مساکین
من اوسط ما تطعمون اهلیکم او کسوتهم او تحریر رقبة فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام وفی کفارة القتل

لا نوض للاطعام واذ قد ذكر ان مفهوم تحرير الرقبة المؤمنة الواقعة في كفارة القتل متعد الى كفارة
اليمين بجامع اتحاد اجناس الكفارة سنح له ان يعدي مفهوم الاطعام الواقع في اليمين الى
القتل بذلك الجامع وذلك المفهوم عدم جواز التكفير بالصوم عند اطعام الطعام مع القدرة عليه
ولا تعدي اليه والجواب ان الاطعام اسم علم ولا مفهوم له على ما عليه الجمهور هذا ومن ان شئت معه
هذا غاية التقرير وكلام البخجي وغيره مضطرب فانظر وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كانا في
حادثة واحدة لامكان العمل بهما الا ان يكونا في حكم واحد مثل صوم كفارة اليمين لان الحكم
وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقيده بطل اطلاقه وحاصله انه لا يحمل اصلا
اذا لم يصح الاطلاق بدون التقييد وتفصيله ان حكمهما ان كان مختلفا فلا يحمل اصلا لامكان العمل بهما
فلا ضرورة في ابطال حكم احدهما بالآخر الا عند الضرورة نحو اعتق رقبة ولا تملك الا رقبة مؤمنة وان
كان متحدا فعند اتحاد السبب ان وردا معا حمل الاطلاق على التقييد كالصوم في اليمين فانه في بعض
القراءات ايام متتابعات فانه لا يمكن الجمع لان الاطلاق يقتضي اجزاء الصيام غير متتابعة
ونص المقيد يقتضي خلافه وان كان احدهما متقدما والآخر متأخرا فالمنسوخ بالمتأخر كيف ما كان وقد وجد
في بعض كتب الشافعية ان المطلق المتأخر عندنا ليس بناسخ المتقدم فانهم ابوا بالمتأخر اقتضى الناسخة يلزم ان يكون
المطلق ناسخا اذا كان متأخرا الا وجه وجه ان حكم المطلق يقتضي الاجزاء باي واحد كان وحكم
التقييد ينادي على الاقتصار على واحد معين فلا يمكن اجراؤهما على حالهما ومثاله اعتق رقبة واعتق
رقبة مؤمنة ان فرض وقوعهما في كفارة واحدة فان كان المطلق مطلقا فلا بد من ابطال الاطلاق
فذلك بالنسخ وهو لا يصح لانه يلزم التكليف بما ليس في الوسع او التجهيل من الشارع ضرورة ان الظاهر
التكليف بالاطلاق لان الاطلاع على السرائر عسير جدا او بالتقييد ظهر ان التكليف في الحقيقة على
المقيد ولا احتمال حتى يتوقف فلا بد من ان يكون المطلق على اطلاقه الى ورود التقييد فاذا
جاء بطل وهو النسخ وان كان المقيد متقدما فالتقييد في الحقيقة الى ورود الاطلاق
واذا ورد فالتكليف بالاطلاق والا لزم ذلك المحذور غاية الامر انه لقائل ان يقول
انه يسبق بالتقييد يصلح قرينة والجواب ان الواضح من المحاورات ان يكون القرينة مقارنة واذ
الاطلاق لا يقترن مع التقييد فرضا ولا ضرورة تلجئ في التجوز وسبق التقييد ان صلح قرينة
فليس موجبة فلا يبطل بالقطع على التجرد واذ قد وجدنا الشرع في العموم والخصوص ان المتأخر
ناسخ والاطلاق والتقييد نظيرهما فلا يظهر النسخ فيما لم يعلم المتأخر تأخره لا يصلح بعد

منقطعا ناسخا والقياس لا ينسخ النص اتفاقا وما في المحصول اعتق رقبة لا تزيد في الدلالة على
اللفظ واذا جاز تخصيص العام بالقياس فلان يجوز هذا التخصيص اولى غير وارد فان العام عند التخصيص
لا يبقى [illegible] واما التخصيص فانما جاز تخصيصه بالقياس لانه بالتخصيص صار ظنيا
بخلاف المطلق فانه قطعي الدلالة لانه خاص وهو قطعي عند الكل ومع ذلك ينبغي ان يكون
القياس المخصص مقارنا على قواعدنا فلا يراد اصلا واما القياس المتقدم بتقدم اصله فلا
يجوز به التقييد لانه يلزم ابطال القطعي بالظني وما ظن هولاء ان في الحمل عملا بالدليلين فان
العمل بالمقيد عمل بالمطلق ظاهر الضعف فان ذلك العمل عمل بالمطلق وهو مقيد والفرض ان الاطلاق
يوجب العمل به وهو مطلق وكذا ما روي ان فيه الاحتياط فان العمل بالمقيد واجب والعمل بالاطلاق
مخل به لان غاية مقتضاه ان يعتبر المقيد ولم يقل به ولكن الكلام في ان ان اعتبار الاطلاق
[illegible] المقيد ولا يدل ما ذكروه على الثاني ويقرب مما ذكرنا ما في المحصول ان المطلق جزء المقيد
[illegible] بالجزء فالآتي بالمقيد عامل بالدليلين والآتي بغير ذلك المقيد لا يكون عاملا
بالدليلين بل يكون تاركا لاحدهما والعمل بالدليلين حين الامكان اولى من اهمال احدهما وا
[illegible] عرفت ولعلك تفطنت مما ذكرنا ان ذلك قولهم ان المقيد المتأخر لو كان ناسخا لزم ان يكون كل مخصص ناسخا
ظاهر الفساد فانه انما يلزم لو كان المخصص متراخيا وهو ممنوع فانا نلتزم النسخ ولقد احسنوا على ابي حنيفة فاجابوا
من قبلهم عن هذا الالزام بان في التقييد حكما شرعيا لم يكن ثابتا قبل بخلاف التخصيص فانه رفع لبعض حكم
[illegible] فان المخصص حكم مشتمل على الحكم الذي لم يكن من قبل مثل اكرم العلماء ولا تكرم
زيدا واجيب بان [illegible] ان التقييد من حيث هو رفع الايجاب شيء زائد واما التخصيص فهو من حيث
هو لا يرفع الايجاب بل انما يرفع الدفع فقط الا ترى الاستثناء فانه مخصص ولا حكم فيه عندنا فهو حقيقة
لا يكون ناسخا لانه اثبات لم يكن من قبل فلا مماثلة بينهما ولا يخفى عليك ما فيه فان الكلام في المقيد المتأخر
ولذلك قالوا ان التقييد المتأخر لو كان ناسخا فالمخصص المتأخر لا بد من ان يكون مستقلا فلا بد من ان
يكون مفيد الحكم فلا فارق ولئن تنزلنا فقد يكون بعض المخصص مفيد الحكم البتة على الخصوص عندنا فان المخصص
اصطلاحا ليس الا المستقل وح يلزم ان يكون هو والمقيد سيان وانتم لا تقولون به فلا [illegible]
الى الحنفية ولئن تعللت ان مقصوده ان المخصص بما هو مخصص لا يفيد حكما فان جهة التخصيص هي الاخراج
على المخصص مقايسة ما ذكره الفلاسفة ان الماهية ليست من حيث هي هي واحدة ولا كثيرة وامثاله
قلت لئن صح فلا ينفع لك لا يخفى فافهم الضعف وقال الشيخ ابن همام وهذا الجواب [illegible]

المطلق مراد بحكم المقيد اذا كان الحمل واجبا وحاصله ان ان فيه بدون ان المقيد هو المطلق المراد فيكون نفي حكما
حكما ثابتا من قبل والحنفية بدون ذلك في بعض المواضع فيكون ثابتا ايضا من قبل فالحكم بان المقيد بقيد حكما ليس
ثابتا من قبل غير صحيح او ان نفي المقيد رفع لبعض حكم الاول فمثله مثل التخصيص والنسخ فهو نسخ ايضا فانه
فان مقصودهم ان حكم المقيد حكم مستقل وهو لم يكن في الظاهر من قبل فصلح الناسخية ولم يريدوا ان فيه حكما
غير ثابت من قبل في جميع الصور بخلاف المخصص فانه لا حكم فيه فانه قد يكون هو العقل والعادة عندنا
وقد يكون قرينة حالية وقد يكون قرينة مقالية غير مفيدة حكما اصلا كالصفة مثلا فلا يصلح الناسخية والنافي
تبرعه ما ذكرنا في فهم والضعف والله اعلم هذا الذي ذكرنا في الاثبات ظاهر واما النفي نحو لا تعتق رقبة
ولا تعتق رقبة مؤمنة فلكان العام المطلق وهو مع قيد داخلا في ما نفي فلا ضرورة ملجئة الى القول
بالنسخ او الحمل بل يجوز ان ينفي كل على حاله هذا اذا كانا عامين والا فلا بد من الادخال في المسئلة
ولا ضرورة ايضا في الحمل والنسخ كما اذا قصد النفي في المثال المفروض عن اعتاق واحدة منكرة بان يكون
النفي راجعا الى الوحدة او المطلق من حيث هو هو بدون القصد الى الاستغراق فله اعتاق الكل الا
واحدة بحكم الاصل ومفاد نفي المقيد الكف عن اعتاق مؤمنة ما فله اعتاق الكل منها الا [illegible] بحكم الاصل
وهو نفع الاباحة الاصلية السابقة فلو اعتق غير المؤمنة كلهم الا واحدة فقد اتى بمقتضى النفي ولو اعتق
المؤمنة الا واحدة فاتى ايضا فافهم مع ان ذلك الحكم انما يأتي في الايجاب واما الاباحة فلا فانه اذا
قيل اوجب لك اعتاق عبد واوجب لك اعتاق مؤمن فمن الجائز الاباحتان ولا ضرورة في تقييد المطلق
حملا ونسخا وكذا في الندب فمثله مثل افراد فرد من العام بحكم فانه عندنا لا تخصيص ولا بد من تخصيص
في المسئلة فيخرج الى اصل انه لا يحمل المطلق على المقيد اصلا الا عند الضرورة وهي ان لا يمكن العمل بهما
على حالهما ولتفصيله اتيان وجهان في الاخبار فان كانا منفصلين فان عمل لا يجاز حتم وان كانا
جاء رجل وما جاء رجل مؤمن ان قصد عدم الاستغراق بقرينة فكذلك وان كانا متصلين فكذلك النص لكن الحكم ان كانا
حالا يمكن ان يوجد في غير المقيد يكون مفيدا ايضا واحدا اللهم الا ان يدل قرينة على ان مقصوده التقييد
دون الابهام وان كانا في الايجاب فمثل ما عرفت وان كانا في التحريم فان كان بعد النفي فقد عرفت حالهما والا
فلا بعد ان يطلق حاله ما ذكرنا وان وقعا في الندب والاباحة فمثل ما قلنا في الاخبار المثبتة وان كان
احدهما مثبتا والاخر منفيا فالمطلق ان كان مثبتا فلا ضرورة في الحمل وان كان المقيد مثبتا فالنفي ان
عم فلا يصح والا فلا يصح حمل هذا في الاخبار واما الانشاء في التحريم فان كان المطلق موجبا نحو
اعتق عبدا ولا تعتق مؤمنا فان اعم فالمطلق غير المقيد فان كانا متقارنين فالبيان والا فالناسخ

فالمتأخر ناسخ وكذلك ان كان المقيد موجبا وعلى هذا فقس الاقسام الاخر هذا ان علم التاريخ وان
جهل فقد قال الشيخ ابن همام ان الاوجه عندي الحمل حملا على المقيد لقدمه لا بناء على النسخ
عند التردد الا غلبة مع ان قولهم في التعارض قوله وانت تعلم ان البيان وان كان اغلب
لكن احتمال المقارنة بعيد فيفيد الحكم بدون الدليل فانه متى الى ذلك يكون احدهما متأخرا فالحكمان
في الشرع لكن احدهما منتقض وفي الحمل ادعاء نفي احد الحكمين فالاوجه انه يحمل بمعنى انه يعمل بالمقيد لانه
المتيقن لانهما ان كانا متقارنين فالعبرة للمقيد وان كان تأخر الاطلاق فهو منتقض لجواز العمل
بالمقيد وان تأخر المقيد فهو المعتبر واما نفي حكم الشرع فيحال الى عالم الغيب والشهادة جل وعلا
ومثله مثل الاقرار المبهمة فانه يعمل بالاقل ولا يعمل بما هو الواجب فافهم هذا ان اتحد السبب وان كان
سبب احدهما مغاير السبب الاخر كما في الصوم والقتل فلا حمل ولا نسخ اصلا لعدم الضرورة بحسب المنطوق
اما القياس فشرطه عدم النص فلو عمل به يلزم ابطال القاطع بالظني او تجوز وهو لا يجوز عندنا والخصوم
اذ جوزوا التخصيص بالقياس جوزوا التقييد به ايضا ولكن ينبغي ان لا يطلقوا الحكم بل يجب ان يقيدوا بما اذا
كان ذلك القياس مقارنا او متقدما فانه يصلح قرينة مجوزة والا فيلزم النسخ بالقياس وهو غير جائز
وخرج الحاصل مما ذكرنا انه لا يحمل اصلا الا عند الضرورة وهي ان لا يمكن اعمالهما على حالهما كما في اتحاد
الحكم مع اتحاد السبب فانك قد عرفت وجهه وقد توجه بانه لولاه لزم تخلف الحكم عن العلة لانه
ظهر وجوب الحمل في حكم مباح عند اتحاد السبب والا فيلزم التخيير بين رعاية القيد الزائد والمطلق الذي
هو نقيضه مع ان البر في البعض ولا يذهب عليك ان السبب انما هو علة لاباحة المطلق كاعتاق
رقبة وهذه العلة ثابتة مع عليته لاباحة المقيد بل علته للمطلق متضمنة لعلته لاباحة المقيد فيكون
نص المقيد بمنزلة التأكيد لنص المطلق ولا تناقض اصلا بخلاف نفي الايجاب فان السبب علة لوجوب
المطلق وهو ينافي وجوب المقيد بما هو مقيد ولا مضايقة في التخيير بين رعاية القيد والمطلق فان
حاصله الاطلاق في ان يأتي بالمقيد وبغيره الاطلاق في ان يأتي باي فرد شاء ولا مضايقة
فيه اصلا وعلم من هذا ان البر في تخير البعض مثل البر في تخير المطلق والله اعلم بحقيقة الكلام وحيا
ليت احصله اطلاق فالبصاري في صدقة الفطر ورد النصان في السبب ولا مزاحمة في الاسباب
فوجب الجمع تقرير السؤال انه قد روي عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم في صدقة الفطر ادوا عن كل
حر وعبد وادوا عن كل حر وعبد من المسلمين وهما مطلق ومقيد في حادثة واحدة مع انكم لا تحملون الا
الاطلاق على التقييد حملا وسمي هذا اللفظ مشهور في كتب الاصول والفقه وقد اورده صاحب التيسير

ان هذا السبب موجب لهذا الحكم المتعلق بالوصف وحيث ان لم الوصف اسمه وجد ولو كان الحكم مضمنا بدون الوصف لزم كونه علة للوصف وغير علة وهو متناقض وهذا اظهر

مسند ابي عبد الرزاق هكذا خطب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم الناس قبل الفطر بيوم او يومين
فقال ادّوا صاعا من بر او قمح بين اثنين او صاعا من تمر او شعير عن كل حر وعبد صغير او كبير قال
قد طال الكلام فيه ودليل الصحيحين عن ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فرض زكوة الفطر
من رمضان على الناس صاعا من تمر او صاعا من شعير على كل حر وعبد ذكر او انثى من المسلمين و
الجواب انهما دفعا في السبب لان الراس سبب ولا مزاحمة في الاسباب فوجب اعمالهما فالمسئلة
القائلة انه في الحكم الواحد يحمل المقيد بغير هذه الصورة ولك ان تقول ان المطلق كاف في
السببية والوصف الزائد لا دخل له في السببية اصلا بخلاف ما اذا كان الاسباب متشابهة كالبيع
والهبة مثلا وقد يقال ان الاسباب تختلف شدة وضعفا في اقتضاء الحكم فمع الوصف يكون
اشد اقتضاء وبدونه اضعف وانت تعلم ان ما نحن فيه اقتضاء الراس وجوب الصدقة لا
ينقص عن اقتضاء المسلم فالاوجه ان يقال ان السبب هو المطلق وللوصف مزية في المسبب بان
يكون الامر الى اصل منه وهو الاداء او اكثر نفعا فنسبة المقيد نسبة المطلق المتحقق في ضمنه والعـ
ـموم الى الشرف ولا يبعد ان يكون قوله في صدقة الفطر الخ بيانا لمسئلة قائلة ان الاطلاق
والتقييد في الاسباب لا يوجبان الحمل والحاصل انه لا يحمل الا اذا تعذر القرار الاطلاق على
نفسه وفيما نحن فيه لا تعذر بذلك ولا نسلم ان التقييد بمعنى الشرط مشروع في نفي حكم قول هؤلاء
القائلين بمفهوم المخالف في الشرط والوصف مستدلين بان الوصف في معنى الشرط
وهو موجب للمفهوم فمنع انه في معناه الا ترى ان قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من
نسائكم موقوفة بالاضافة الى النساء فلا يكون قيد الدخول لقوله تعالى اللاتي دخلتم بهن موقوفا لاستحالة
توقيف الموقوف فيجعل شرطا هكذا قاله المص في الشرح وانت تعلم ان الكلام في
الشرط المدلول لكلمة ان واخواتها والوصف اعم من الصلة فالمعنى ان دخلتم بهن يحرم
بناتهن لمعنى ان ما لهما واحد ولا يضره توقيف النساء بالاضافة كما لا يخفى على انه منع مقدمة
لم يدعها الشافعي ومن في طبقته في ادعاء المفهوم فانهما مسئلتان مستقلتان استدلوا عليها
بفهم اهل اللغة كابي عبيد في المشهور ويعزى الى امام الحرمين ابي عبيدة في قوله صلى الله عليه و
على آله وسلم لي الواجد يحل عرضه وعقوبته رواه ابو داود والنسائي وفي قوله صلى الله عليه و
على آله وسلم مطل الغني ظلم الحديث رواه الصحيحان والقول بالانعام يجوز ان يكون باعتبار
الاصل بعيد مع ان الشيخ عبد القاهر وغيره من ائمة اللغة قد تظافروا على ثبوت المفهوم

وان صح منهم القياس على مفهوم الشرط فلا شبهة في ضعفه فان الاتحاد في المآل لا يدل على الاتحاد في
الاحكام ضرورة فتأمل وجب في هذا المقام التكلم على ماخذهم الاحق بالاعتبار عندهم وقد تكلموا عليه بما ذكروا
فيه ان البعض نقلوا عن ابي عبيد ان المتبادر من امثال الحديث المفهوم وهو دليل دلالة واضحة على ان
المفهوم ليس عن طريق الاصل كما لا يخفى وقد تكلموا ايضا بان محمدا مع علو رتبته قد انكره وكذلك الاخفش
والجواب من قبلهم ان المعتبر في المسائل الخلافية اللغوية للاكثر وقد نص الاكثرون ممن له اليد الطولى
في الاستقراء والقول قوله على ثبوت المفهوم ونحن اذا راجعنا الى محاوراتنا نجد ما المتقيد بالقيود كذلك
نعم ان الدلالة ظنية ولا شيء في ايدي المنكرين الا عدم الموجب وهو غير مسلم عند اولئك فلا يلزم
تشريع حكم من غير علم واعلم ان المثبتين قد ذكروا ان المفهوم المخالف انما يثبت اذا لم يكن هناك مفهوم
موافق ولم يكن ايضا خارجا مخرج السؤال او العادة او غير ذلك مما يمنع المفهوم فتشبث البعض بان الدلالة
قد توقف على انتفاء امر مجهول يستلزم انتفاء العلم بالانتفاء فلا يثبت الدلالة وذلك لان الموانع
غير منحصرة وانت تعلم انه غير منتج فان مقصودهم ان الظاهر هو المفهوم وقد ينتفي لطرو قرينة كما في
غيره احتمال الظاهر وفي اقسام تقسم يحيطه الضبط لبعض ما ذكرنا وقسم لا يحيطه فيحال الى سليقة السامع
وذلك منك كما يقوله الكل ان الاصل الحقيقة وقد يمتنع لطرو صارف عنها ثم بعض المنكرين قد اعترفوا
في غير كلام الشارع وانما انكروه في كلامه وهو كانه انكار واعتراف فان الشرع انما ورد على
وفاق اللغة فما الباعث على انتفائه في كلامه وان قيل لكونه اي كونه كلام الشارع هو القرينة الصارفة
فهو دعوى محض لا دليل عليها والقول بان في كلام الشارع تشريع القياس وهو ينافيه فقد
عرفت ما فيه ثم المشهور ان الخلاف انما هو في الوضع لا في افادات ذكرها اهل البلاغة وادلة المثبت
اكثرها لا تفي باثبات الوضع ولكن اذا سلم افادات البلغاء الظاهرة فالمطلوب حاصل وهو استنباط
الاحكام الشرعية فان مبناها اعم من ان يكون بحسب الوضع فنفس ثبوت المفهوم على نهج
المتبادر كاف وللفريقين تفصيل في هذا المطلب ايرادا وله واجوبة مذكورة في المطولات و
لئن كان الوصف بمعنى الشرط فلا نم انه يوجب النفي عن المسكوت اصلا وما ذكر من ان الشرط
مانع عن الحكم فيكون منتفيا قبل تحقق الشرط قد ذكرنا ما فيه فتذكر وهذا منع الدعوى مبنيا على
ان ما ذكر في بيانها اغلوطة محضة وانت قد عرفت ان الابتناء على ذلك ليس بمتعين بل
ربما تعين الفحص بخلافه وانما متعين مبنى كلامهم على الحوالة على اهل اللغة ولئن كان الشرط
يوجب النفي فانما يصح الاستدلال به على غيره لو صح المماثلة يعني ان مفهوم الشرط المتكلم

مفهوم الصفة ان ثبت في ما هو داخل تحت الموصوف ولكن لا صفة فيها وعلى هذا قس الشرط
في غيره فانما يصح الاستدلال على المنفي ذلك الحكم في ذلك اذا تحقق الجامع وليس كذلك فان القتل
اعظم الكبائر وسببه اعظم الكبائر ليتحرير المؤمن لا يدل على سببه ما دونها فان اعتاق العبد المؤمن احسن فهو
يصلح ساتر الكبيرة واما الصغيرة فساترها يصلح ان يكون ما ليس له ذلك الحسن فلا يصح القياس
هذا واعلم ان هذا التكلم لا يرد على اصلهم المتاصل وانما يرد على الفرع الفقهي من ايجاب الايمان في
الاعيان في غير كفارة القتل وذلك لان المقصود ثم ان التقييد يعدي ان وجد القياس ولا
يدعي ان القياس واجب ان يتحقق ثم اجراء القيد ليس مبنيا على المفهوم بل مداره ان وجوب
المقيد حكم فان وجد القياس تعدي والا فلا نعم يصلح ردا على من يزعم حمل المطلق على المقيد
كاعتاق الكافرة وكلام المصاب عنه كما لا يخفى ويمكن ان يبقى انه يتمنى والقتل وان كان اعظم
لكن كون الخطاء كذلك غير ظاهر بل لا بعد ان تكون التعدي على الصوم اعظم منه فلا بعد ان
يدعي ان ما لا يصلح ساترا للصغير لا يصلح ساترا للعظيم وايجاب الدية لا يوجب الغلظ في المأثم
فانه يجوز ان يكون لاداء حق المقتول ولذلك يجب على العاقلة فان قلت ان في الظهار و
الصوم واليمين تخيرا ولا تخير في كفارة القتل وهو يدل على ان فيها مؤاخذة قلت ذلك وان
دل لكن القتل الخطاء اذ هو امر مباح استلزم اهلا كابدل على انه ليس باعظم الكبائر فالاوجه
ان يبقى ان القياس من شرطه انعدام النص وثمه فابطاله فاما تقييد الاسامة والعدالة فلم
يوجب النفي عند عدمه لكن السنة الموقوفة في ابطال الزكوة عن العوامل اوجب نسخ
الاطلاق والامر بالتثبت في بناء الفاسق اوجب نسخ الاطلاق اما السوال فوجهه ان وجوب
الزكوة متقيد بالسوم في نص وعندكم ان عن السوائم لا صدقة فيها فقد اوجبتم المفهوم وحملتم
المطلق على المقيد في السبب فان نصوص اطلاق الابل وغيرها عن الصوم كثيرة والنص فقد ورد
فاستشهدوا شهيدين من رجالكم وفاشهدوا ذوي عدل منكم مع ان شهادة غير العدل لا
يجوز واما الجواب فتقريره منع ان انتفاء الصدقة في العوامل مثلا بالمفهوم بل بالسنة المشهورة
وهي ولا في العوامل صدقة في حديث طويل رواه الدارقطني عن امير المؤمنين علي رضي الله تعالى
عنه وعن اله مرفوعا وقد يروى مثله في حديث آخر مرفوعا وموقوفا والوقف عليه رضي الله
تعالى عنه وعن آله الكرام كالرفع واما العدالة فقد وجب بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا اي فتوقفوا فهما اوجبا نسخ الاطلاق اشراق وقيل ان القران في
النظم

في النظم يوجب القران في الحكم هكذا في المشهور وقيل ان القران بالواو كذلك **واضاعة** فلا يجب الزكوة
على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا الزكوة واعتبروا بالجملة الناقصة
اي المعطوف المفرد فانه يتعلق بما تعلق المعطوف عليه ومنشاء العطف وهو متحقق في صورة القران
وقلنا ان عطف الجملة على الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها
الى ما يتم به فاذا تم بنفسه لم تجب الشركة الا فيما يفتقر اليه وحاصله ان العطف بالواو اي مقتضاه
الجمع ففي المفرد الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه في اصل الحكم وفي الجملة الجمع في الثبوت مثلا
وهو لا يقتضي ان يكون حكمهما واحدا بالنظر الى العطف نعم قد يدعي التناسب بين الجملتين و
لذلك لو قيل ان زيدا قائم ومدة الحمل ستتان لعد سقطا من الكلام وهو لا يوجب الاتحاد في
جميع الاحكام فيكفي كون الصلوة والزكوة من اعظم العبادات جهة التناسب هذا ولا يبعد ان يقال
ان منشاء ذلك القول في الفرع ان المخاطب في المعطوف عليه والمعطوف يجب ان يكون واحدا
وهو في الصلوة البالغ فيجب ان يكون في الزكوة كذلك ايضا وفي الاصل رعاية التناسب وح لا
كلام عليه الا ان مطلق التناسب شرط وهو اعم من ان يكون قيدا مما واحدا او اتفاق يكون بنفس
الحكم والاشتراك فيه الازم القرب واما الاشتراك بان من وجب على احدهما هو الاخر فكلا وكذا
الاشتراك في العدد بخصوصه نحو قول الزوج طلقت زينب طلاقا وطلقت عمرة فان الاشتراك
في كونهما مطلقتين كاف واما الفرع فهو حق في نفسه واما التفريع على ما حدث القران فغير صحيح
واما حديث الخطاب فغايته ما لزم منه ان امثال هذه الاية الكريمة دلت على ان يجب على البالغ
ولا ينفي ان يجب الزكوة على الصبي بدليل اخر **اشراق** والعام اذا اخرج مخرج الجزاء او مخرج الجواب
ولم يزد او لم يستقل بنفسه يختص بسببه وان زاد على قدر الجواب لا يختص بالسبب ليصير مبتداء حتى لا
يلغو الزيادة خلافا للبعض وتفصيله ان العام اي ما يتناول متعددا فيعم المطلق اذا ورد في
مادة مخصوصة اعم من ان يكون واردا في جواب السائل او في معنى الجزاء فان كان مستقلا بالافادة
خارجا مخرج الجزاء او الجواب ولم يزد على قدر الجواب او كان غير مستقل يختص بتلك المادة وهي المراد
بالسبب كما روي في الحديث الصحيح فرجمناه بالمصلا اي بالزنا وكما يقال تغد فقال لا اتغدى وكما اذا
قيل هل عندك كذا فقيل نعم وان لم يكن كذلك فلا يختص به وهو على انحاء الاول ان يكون في السؤال
قيد وعم في الجواب كما اذا قال تغد عندي فقيل لا اتغدى فانه على ما في الاصول انه فيه ان يختص
لان الظاهر ان المراد نفي التغدي عنده بالعرف والثاني ان زاد كما اذا قال تغد عندي فقال

والله لا اتغدى اليوم فالمذهب انه لا يحنث ويكون الكلام مبتدأ لئلا يلغى الزيادة والظاهر ان يكون
مختصا به فان المقصود من الجواب انك تدعوني الى التغدي عندك وانا لا اتغدى اليوم والثالث
ان يكون حادثة حدثت فنزل المطلق لحكمه وغيره او سؤال مخصوص فاجيب بالعام كما روى الترمذي
والامام احمد قيل يا رسول الله انتوضأ من بئر بضاعة وهي بئر يلقى فيها الحيض والنتن ولحم الكلاب
فقال ان الماء طهور لا ينجسه شيء كما روى انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم مر على شاة ام المؤمنين ميمونة
وهي ميتة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر ولكن في صحيح مسلم تصدق على مولاة لميمونة بشاة فماتت فمر
بها رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقال هلا اخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا انها
ميتة فقال انما حرم اكلها وروى الامام احمد وابو داود ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
جاء في غزوة تبوك على اهل بيت فاذا قربة معلقة فسأل الماء فقالوا يا رسول الله انها ميتة فقال
دباغها طهورها فالجمهور من الاصوليين على انه عام يعم السبب المخصوص وغيره وخالفه المزني من
الشافعية ومالك على ما نقل اليه في كتب الشافعية وقول الشافعي فيه مضطرب ففي عامة كتبها
انه كقول مالك وقال امام الحرمين من كبار الشافعية انه الذي صح عندي والامام الرازي شدد
النكير على هذا الانتساب وقال ان الصحيح من مذهب الشافعية قول الجمهور وبعض شارحي المنهاج
قد حكى امام الحرمين وقال ان الشافعي نص في رسالته وسماها بالام على ان العبرة لعموم اللفظ
لنا اولا ان المقتضي ثابت والمانع لانه هو السبب او غيره والاول لا يصلح لذلك فانه من نزع عن
ارذال العامة وادنى بلوغ اذا التجى الخاصة لا شك ان حمل الماء في الحديث المذكور على الاطلاق
كاف واف بالجواب ولا نظر لشيء ونبه عليه صاحب المحصول بان الشارع ان صرح باني اريد العموم لم يفرض
السبب اصلا والثاني ان قدر فلا نزاع فيه فان المقصود ان السبب لا يخصصه واما التخصيص لمخصص اخر
فقد قلنا به ان صلح مخصصا وثانيا اجماع الصحابة ومن بعدهم رضوان الله تعالى عليهم فانه ما من عام
الا وقد ورد في حوادث مخصوصة مع انهم احتجوا به على العموم ولنذكر منها امثلة آية اللعان و
الظهار والسرقة فان الاولى نزلت في هلال بن امية او عويمر وانه نزلت في سلمة بن صخر [illegible]
على ما هو المشهور وقيل نزلت في اوس بن الصامت وزوجته والثالثة في سرقة رداء صفوان
او في سرقة المجن او في ابن ابيرق سارق الدرع ومن الضعف بن عندلف بعد ان الالفاظ محادلة و
كانه يعرف ذلك فج لا يغيرونه احتمال بعد انه لو كان يكون احتج حجم لوجدان مانع فان الظاهر
الظاهر الخصوص والمانع عدمه مع ان بعض ادلتهم لا يلغيه وقد احتج اولئك ولا بانه لو الطلاق

لا يطابق الجواب السؤال وهو اوهن من بيت العنكبوت كما لا يخفى وثانيا بانه لو عم نسبة السبب الى الله كتب باب
الازداد وكل منها يجوز اخراجه بالاجتهاد والتسبب لا يجوز فلا يكون النسبة واحدة فيكون العام احجى
والجواب اولا منع ان السبب لا يجوز اخراجه بالاجتهاد كيف وقد اخرج الامام ابو حنيفة السبب وهو اعلى
طبقة وبيانه انه اختصم سعد بن ابي وقاص وعبد بن زمعة الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم في ابن وليدة زمعة فقال سعد يا رسول الله ابن اخي عتبة بن ابي وقاص عهد الي انه ابنه انظر
الى شبهه وقال عبد بن زمعة هذا اخي يا رسول الله ولد على فراش ابي فنظر رسول الله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم فرأى شبها بينا بعتبة فقال هو لك يا عبد بن زمعة الولد للفراش
وللعاهر الحجر واحتجبي منه يا سودة فلم تره سودة قط رواه الجماعة الا الترمذي وثبت ولد
الموطوءة لا يثبت عند ابي حنيفة مع ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم الحق الولد
بالوالي فقد اخرج سبب النزول بالاجتهاد ويذكرون في الفقه من ان وطء الامة قد يقصد به الولد
وقد لا يقصد فلا يتعين الولد حتى على العدم ولا يخفى وهنه فان عدم القصد احيانا لا يدل
على الانتفاء فليلحق الولد ثابت النسب وان لم يقصد اصلا واجيب بانه لم يخرج ولد زمعة
وهو السبب وانما اخرج الولد المولود من غير دعوة به عادته الا مرات هذا الحرج قد اخرج
منه ولد زمعة فانه في العموم لاجل ورود النص فيه ولا يخفى ما فيه فان سوق الكلام يدل على
ان ولد زمعة وغيره سيان فان دخل سو دخل غيره وان خرج الغير خرج هو فان السبب في الحقيقة
ولد الامة وهو غير مدعو به والاصح في الجواب انه قد كان وليدة زمعة يجوز ان يكون ام ولد له
وح لا حاجة الى ثبوت نسب هذا الولد بعد الدعوة السابقة ولكنه يتجه عليه انه مبني على احتمال
والظاهر من الحديث ان الاختصام في الولد المولود ولم يكن قط ولد قد سبق الدعوة به والله اعلم
واعلم ان مذهبنا ان نسب ولد الامة لا يثبت الا بالدعوة بالولد وتضعيف هذا الحديث قال [illegible]
نعم المدعو غيره واجيب عنه بوجهين الاول ان اللام للتمليك فيجوز ان يكون المعنى هو لك اي
مملوك لك بالارث ومعنى الولد للفراش ان الولد انما يثبت نسبه بالفراش ولا فراش بينهما
اما العاهر فظاهر ان فراشه باطل واما الوالي فلان فراشه انما يثبت بالدعوة فلا صحة لدعوى واحد
منهم وانما هو وارث بعد ابيه وولد الامة المتروكة ولسوده قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
احتجبي فان النسبة لا يوجب الاحتجاب والاخر ان اللام لا يذهب عليك بعده فان اللام لما
وضع لها للملك كما يقال الجل للفرس والولد لزيد وغير ذلك مما لا يتعدد ولا يحصى فان المدلول له

الاختصاص وهو على الثاني وسبق الدعوى بالاخوة دل على ان الاختصاص هو اختصاص الاخوة وح يسقط
الولد للفراش بلا مرد على ما ذكر فبعيد محض فحرفه الى الملك ثم حرف ما بعده الى ما ذكره كانه يشترط
من غير تلقي فالظاهر انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم اثبت النسب باثبات الاخوة وهو لا يعلم انه
اخي هو اخوك يا عبد وما رواه الامام الاجل احمد اما الميراث فله واما انت فاحتجبي منه فانه
ليس لك باخ وفيه ما فيه تحكم بالضعف وشان احمد اجل من ذلك فالمعنى انه ميراث له وليس
الاخوة التي هي الاختلاق من ماء واحد واما الاحتجاب فيجوز ان يكون لزيادة الاحتياط فيكون
الامر للاستحباب ولا منافاة لو ادعى ان الامر الى الان بكذا في التنبيه الموقع ظنا بانه من ماء غيره
او يكون مختصا باهل رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو الاظهر لان حجابهن قد صح وقد
قال لستن كاحد من النساء وهذا هو الذي يقتضيه التحقيق فان الابن في الحقيقة هو المخلوق من
ماء شخص وهو الذي في اللغة ولم يظهر طرق التعلق وهو خلاف الظاهر وكذلك الاخ ونحوه ولكن ذلك امر
خفي فادير الظاهر المفضي اليه مقامه وهو النكاح فانه وضع له سواء اقر بالعطوا وللعود لذلك
الملاعنة قد اوجب الحاق الولد بالام فان الظاهر هو الكفو والوطء في محل حلال وهو الامة
وهو امر خفي فادير الدعوة بالولد والاعتراف بالاحسان والوطء في نفس الولد في الامة التي امر الملك
بالمس بهاء الفراش كناية عن المس الحلال غاية الامر انه يقتضي ان يكون ولد الزنا ثابت النسب
لكنه قد انتفى بالشريعة الحقة التي لا مرية فيها نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وللعاهر الحجر وثبوت
النسب بالفراش يدل على انه سابق على الولد والاستيلاد بدعوة الولد متاخر فلا يكون سببا الا لانه
يدل على السابق في الولد دليل آخر لوجب العبرة به فالحمل او لا دعوى ولد الزنا والله اعلم واما
ان الفراش انما يثبت عنده بالدعوة فلا يشمل الاقرار بالوطء فانه لا فراش وهذا الكلام ترجى خاف
ثبوت الفراش بالدعوة فقط واضح الف وفان الفراش ظاهر في المس الحلال واما كونه بالدعوة
فلا يفهمه احد فما الضرورة الملجئة الى ذلك مع انه قد روي عن امير المؤمنين عمر رضه الحاق الولد
بالوالي مطلقا وثانيا ان السبب قد ورد فيه العام فيكون اخص به لانه المقصود فكانه قيل هذا حكمه
كذا وغيره مما يدخل تحت هذا المفهوم ولذلك لا يجوز اخراج السبب عن العام بالراي والشرعية
انه بمنزلة الشكل الاول كانه قيل كان هذا سرقة او انه سارق وكل سرقة او كل سارق اقطعوا ايديه
فيها او اقطعوا ايديه فانتج انه يقطع وقد يقص هذا العام بمقارنة السبب لخصوص تصريح النص
مع ظهوره في غيره ايضا وكانه يقبل للنص والمصرح بالخصوص لغير **الاشتراق** وقيل [illegible]

المذكور للمدح او الذم لا عموم له وحمله في المدح والذم ربما يقصد فيه المبالغة ولم يتصور بالواقع فلا بد من
الصرف الى غير الظاهر بان يعطى البعض حكم الكل في الظاهر وهو التخصيص وفرعوا على ذلك ان قوله تعالى
والذين يكنزون الذهب والفضة لا يدل على وجوب الزكوة في الحلي فانه للذم ولا عموم له ولا يخفى
عليك ضعفه لانا لا نسلم ان المبالغة لا تتم بالامر الواقع فان اشتراك جميع النوع كلهم في مدح او ذمه
نحو من المبالغة في مدح جنسه كما في الوصف وان اريد بالمبالغة اجراء الكلام على خلاف الظاهر فلا نسلم انه ربما يقصد
اليه بدون القرينة الصارفة المخصصة وان ادعى ان تلك المبالغة مشتهرة في كلام البلغاء مع القرينة فاحتمل
كل مدح عام وذم كذلك ان يكون كذلك والقرينة خفية فلا نسلم ان ذلك في كلام الشارع بل كلامه على الظاهر
وعندنا هذا فاسد وعليه الجماهير من الاصوليين والفقهاء وانما خالف شرذمة قليلة من الشافعية كما في التلويح
والمحصول ووجهه ظاهر فان المقتضي قائم والمانع المتخيل هو المدح او الذم وما يقتضيه ظاهر البطلان فان مدح
كل فرد يقتضي ثبوت المدح له وهذا لا ينافي الا ان يكون مسوقا لمعنى غير المذكور نحو قوله تعالى كلا انهم عن ربهم لمحجوبون
فانه مسوق لتقبيح حالهم بالنسبة الى حال المسلمين فلو اشتركوا فيه لما حصل هذا المعنى والعلم بانه خارج
عما نحن فيه فان ضمير انهم راجع الى اولئك الكفرة الفجرة فلا عموم له في المسلمين والاوضح ان يمثل بالعبرة
اشراق وقيل الجمع المضاف الى جماعة حكمه حكم حقيقة الجماعة في حق كل وهو معزو الى زفر ومسألة صلوا صلوة
مفروضات وما لوطا فان الجموع يجوز الحكم على كل وهو مصطلح للكثرة ضمن معها الى الكل وعلى هذا المعنى ان يلزم
المقر بقوله له على دراهم الدراهم الكل وعندنا يقتضي الآحاد بالآحاد حتى ان جاء واحد من جميع
بواحد من اخر وركبوا دوابهم وغسلوا وجوههم والمعتمد فيه العرف فانا استقرينا فوجدنا العرف حتى يقصد
الى خلافه كان سقط من القول في العرف وعبارة بعض مشايخنا انه يدل على ان كل واحد من الجملة الاولى
لكل واحد من جملة الاولى لكل واحد من الثانية لعيب واضحة ثم الفحص يقتضي ان يكون البعض من الجملة الاولى لبعض من
الثانية واما ان واحد الواحد او ان الاكثر من واحد لواحد من اخر يحتمل ثانية نحو باعوا
امتعتهم او اشتروا دواب مولاه لا يدل على خصوص شيء منهما حتى ان باع واحد متاعين صدق
ولذا ان يقول ان ما ذكرنا انما هو في امثلة مخصوصة بالقرائن فان واحدا لا يركب دابتين مثلا واما
معناه ثبوت الجملة اي كل واحد منها لكل واحد وقد يصرف عنه الى غيره بعارض خارج لكن الاطلاق
الاكثر ما ذكره الجمهور ومع ذلك ليس حكما كليا ومثل ما ذكره المخالفون من القول بالمفاهيم وما ذكر في
المعرف والمنكر بان المعاد معرفا عين المذكور اولا وقد يفهم من كلام بعض مشايخنا ان الاثنين من
جملة ان [illegible] الاجتماع منهما فالا واحد امر اخر فعلى هذا هو على الذي اشار بالكتاب بجواز الاجتماع

صح

دفعه بان هذا خلاف الحوض وهذا لا يشهد به دليل وانما هو مجرد دعوى قال الكتبية البيه العامة من الحنفية
غسل اليد انما ثبت بالسنة المتواترة ادنى ان مقابلة الآحاد بالآحاد ظني وصرف عن هذا الظاهر
الصارف هو السنة وان البدن يطهر بدليل ما في امر الغسل فانه لا يكفي في العادة بغسل واحد وهو القرينة على
ان مراد الشرع ذلك افادة حتى اذا قال لامرأته اذا ولدت ولدا فانت طالق فولدت ولدين كلما ولدت ولدا
منهما ولدا طلقها بائنا ان المراد بالجمع ما ينتظم معدود الصيغة فيدخل المثنى وعند زفر لا تطلق واحدة
الا اذا ولدت كل ولدين ولابد من التقييد بكونهما من جنس واحد بان كانا جمعين او مثنيين واذا قوبل
الجمع بالمثنى فلا تنقسم الآحاد على الآحاد بل يجري المثنى على كل افراد مسئلة الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
والنهي عن الشيء يكون امرا بضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون
في معنى سنة واجبة تفصيله ان القائلين بالكلام النفسي افترقوا فقال الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي
ان الامر ليس عين النهي عن الضد ولا يقتضيه ورآه امام الحرمين وابن الحاجب وتعزى الى اكثر اصحاب
ان فيهم في رمزيهم وقال العامة من الحنفية وان فيه والمحدثين انه عين النهي عن الضد ان كان واحدا
والا فعن الكل وقيل نهي عن واحد غير معين والنهي امر بالضد ان كان واحدا والا فبعض الحنفية امر
بالكل والعامة من الحنفية وان فيه والمحدثين امر بواحد غير معين وقال القاضي ابو بكر الباقلاني وعليه معظم اصحابه
ان الامر عين النهي وبالعكس وقال الجصاص يقتضي النهي وقال بعضهم يوجب الكراهة ومن الاشاعرة من اقتصر
في الامر ثم منهم من عمم الامر فسمله الموجب والنادب ومنهم من خص بالاول والمعتزلة جميعا اذ نفوا النفسي بعينه
ثم اختلفوا فابو هاشم واتباعه على انه لا يوجب واحدا منهما بحكمه في الآخر وابو الحسين وعبد الجبار الى انه يوجبه
وقال فخر الاسلام والقاضي ابو زيد وشمس الائمة واتباعهم انه يقتضي كراهة ضده ولا يقولون انه يوجبه و
النهي يقتضي ان يكون في معنى سنة واجبة اي امرا مؤكدا في الدين بحيث الجبر [illegible] ثم الاكثرون فرضوا المسئلة في
الواجب الفوري هكذا نقل الاختلاف والفحص يقتضي ان كل بعض البعض ايلالي الآخر وان النزاع بين البعض آيل
الى اللفظ والمختار ان الامر سواء كان قطعيا او ظنيا يستلزم النهي عن الضد استلزام وجوب غسل الوجه
غسل الرأس واستلزام ايجاب الواجب ايجاب المقدمة المقدورة وحجة كل في المفصلات ونحن نكتفي
بقدر الضرورة فاعلم ان طلب فعل انما يستدعي ايجابه لذلك وذا هو لا يتصور الا بالكف عن معونة ضده
ما يجانبه لا ما يجانب [illegible] حتى يترتب عليه الثواب الا ان يكون دليل آخر يدل على ذلك والكلام النفسي واحد
واحدا لكنه من حيث انه محرم للزنا وكذلك هو من حيث انه موجب لغسل الوجه غيره من حيث انه موجب لغسل الرأس
تبع فافهم وكذلك النهي فان المقصود منه الكف في ذا الانتهاء الا بالاشتغال بغيره كالقيام فيجب

من حيث انه موجب للصلوة غيره صح

مثلا فانه يوجب السكون ونحوه على سبيل التحير ولا استحالة في ان يكون من حيث هو هو اعلم ان النزاع
في الكف اي اضداد الوجودية كالقيام والقعود والركوع والاضطجاع مثلا كما في التحرير فان اريد ان الامر بالصلوة
مثلا نهي عن الاضطجاع اي الكف عنه مثلا ايجاب اصلا وان اريد انه نهي عنه بمعنى ان الكف لازم سواء كان الكف عنه
مقصودا او لا لفعل الصلوة فلا استباعد حق فالحاصل ان حرمة الضد من الضروريات والكائن المعونة مطلقة مما لا ترك
كما يلوح من كلام الصدر وكلام الاستباع ظاهر وعلى هذا فليس النهي فلا بعد ان يكون مراد الامام رحمه الله ان الكلام
النهي عن الضد ليس مقصودا حتى يترتب عليه ما يترتب على النهي ومراد العامة ان الطلب واحد وهو بما هو
موجب لانتفاء الاضداد واما النور كلام فخر الاسلام فمحتاج الى تاويل فان ظاهره فاسد فمراده
بالضد غير المفوت واما هو فهو حرام في الامر وواجب في النهي بلا قرينة ولكن الحرمة والوجوب اقتضائي
وهو المراد بالاقتضاء لا المعنى الذي هو في مقابلة الدلالة والاشارة والعبارة على من قال بانه
موجب بناء على زعمه ان مراده اللفظ وهو الايجاب القصدي وكذا العبارة على الجصاص فانه
بناء على زعمه ان مقصوده من الاقتضاء تشريع حكم بدليل غير صريح كما في الاقتضاء الذي هو من قبيل ومع
ذلك يرد عليه ان غير المفوت لا يستلزم كراهة الامر اصلا فمقصوده انه ان اصل الامر مندوب
سنة مؤكدة او مستحب وما مر فاختره ومرجع الكلام الى قول العامة على ما قلناه او الى الذي اخترناه
فان الحاصل ان الامر الايجابي الكائن له ضد مفوت فهو منهي عنه نهيا ضروريا تبعيا لكنه تفوت بعض المكملات
فهو مكروه ولا مجال للانكار عليه فالكائن الخصوم قد مالوا اليه فمرحبا بالوفاق وهذا التوجيه بعيد كما
من البعد لكنه يدفع عن كلامه التشويشات كشف والصحيح وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا
بالامر لم يعتبر الامر من حيث انه يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها اي حاصل هذا الاصل فالفائدة
بمعنى المفاد وفيه اشارة الى الاستدلال وحاصله ان الامر انما يقصد الوجوب لا غير ولا يقصد منه
شيء اصلا لا بالذات ولا بالتبع كما في احل الله البيع وحرم الربوا فان المقصود بالذات التفرقة بينهما
فالتحريم لم يقصد اصلا فلم يعتبر فلو امكن الايجاب بدون التحريم كان بحاله ولم يثبت معه شيء اخر
الا من جهة ان المحرم يفوت الواجب فيعتبر بهذا النحو اي يثبت التحريم ثبوتا تبعيا لكونه من لوازم
الامر فاذا لم يفوته بان وجد بعد حصول الواجب فان اخل بالمكملات فيكون مكروها لا غير كالامر
بالقيام في الصلوة فانه ليس نهيا عن القعود قصدا بل انما قصد منه ايجاب القيام وهو يحصل سواء
وجد القعود فيها او لم يوجد فلا يكون منهيا عنه الا اذا فوت القيام بان ادى قاعدا مع القدرة
على القيام ولم يعتبر اصلا فيكون حراما حتى اذا قعد ثم قام لا تفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفوت

وان كان له غير مفوت م

القيام ولكنه يكره لاخلاله بامر هو سنة وهو الاستدامة على القيام فافهم **افادة** ولهذا قلنا ان المحرم
لما نهي عن لبس المخيط كان من السنة لبس الازار والرداء وهما غير مخيطين وفيه دغدغة فان النهي
يقتضي وجوب الاضداد على سبيل التخيير وهذا الاضداد مقولة فيكون واجبة الا ان يقال ان المراد فيما
قيل في معنى سنة واجبة اعم من الوجوب ولا يخفى بعده او يقال ان خصوصية لبس الازار يكون سنة
فان المبعوث الروحانية والنهي لا يستلزم خصوص اللباس وهو ايضا بعيد **افادة** قال ابو يوسف
رحمه الله ان من سجد على مكان نجس ثم اعاده على مكان طاهر لم تفسد صلوته لانه غير مقصود بالنهي
انما المامور به فعل السجود على مكان طاهر فاذا اعادها على مكان طاهر جاز عنده لكنه يكون مكروها
في نفسه وانت تعلم ان المامور به مطلق السجود على الطاهر سواء كان مع الاستدامة في السجود على
مكان نجس لا يكون مفسدا ولا مكروها فلا يكون من الباب اصلا الا ان يثبت ان الاشتغال
بامر غير مندوب في الصلوة ولا واجب مكروه فيكون مفضيا الى الاخلال بالمكملات وح يكون
من الباب والحق انه ثابت فان صلوات رسول الله صلى الله تعالى عليه وعلى اله وسلم كانت على
الامكنة الطاهرة فصار بمنزلة ما سلف وقال الساجد على النجس بمنزلة الحامل له والتطهير عن حمل
النجاسة فرض دائم فيصير ضده مفوتا للفرض كما في الصوم وحاصله ان التحريم التطهير عن تلوث البدن
واجب دائمي في كل الصلوة وهو معلول بكونه ملتصقا بالنجاسة وهو بعينه متحقق في الصورة المفروضة
فيكون السجود على النجس مفوتا للتطهير الواجب وفيه الامر محرم والنهي موجب لكنه يرد عليه انه ينبغي
ان تفسد ايضا عند وضع اليد على النجس ففرق بان فيما نحن فيه يصير حاملا للنجاسة بحكم الفرضية
ووضع اليد ليس واجبا ولا يذهب عليك انه قد ثبت وجوب تطهير البدن والثوب وقد
قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا تقبل الصلوة بغير طهور الحديث رواه مسلم ولا دخل فيه
للاداء الفرضية والالتصاق بالنجاسة الكائن في معناه فالكل على السواء وقد بينوا الفرق بما لا
يندفع وقد ذكر بعض شراح التحرير عن القدوري ان النجاسة اذا كانت في موضع سجوده في رواية عن
محمد عن ابي حنيفة ان صلوته لا تجزي الا ان يعيد السجود على طاهر وهو قول ابي يوسف وروى ابو يوسف
عن ابي حنيفة انها تجزي بغير اعادة **فصل** المشروعات وهي المأذون في الشرع باثباته على
نوعين عزيمة وهي اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض صفة كاشفة فان المراد بالاصل
الحكم الابتدائي وينتقض حده ما كثر من الصور كالصلوات الخمس فانها كانت ازيد منها ثم تغيرت
الى الخمس بعذرها فان كثيرا من الاحكام كانت مشروعة في الشرائع السابقة ثم [illegible]

الى

اي البشر وليت الاغراثم ويدل عليه اسبابه ان كونها رخصا مجازي واجيب بان المراد بالعوارض
الموانع المعهودة في الامور المعترضة على الاهلية وعلى هذا اما الشراني يجعل قوله غير متعلق بالعوارض
من تتمة التعريف وقد تطلق العزيمة على الحكم الذي طرء عليه الرخصة اي التخفيف وهي اربعة انواع
فريضة وهي ما لا يحتمل زيادة ونقصانا ثبتت بدليل شرعي لا شبهة فيه ولا بد من اعتبار امر آخر وهو
اللزوم فالحاصل ان الفرض ما ثبت لزومه بدليل قطعي سندا او متنا دلالة وكل امر كذلك لا
يحتمل ان يزاد عليه او ينقص عنه اللهم الا بالجاب على حدة فالحاصل ان حديث الزيادة والنقص ايماء
الى وجه التسمية فانه في اللغة التقدير والا فالتعريف تام بدونه ومع ذلك لا حاجة اليه فان
الفرض يجيء بمعنى الوجوب ايضا وقد مر من قبل في اوائل الكتاب كالايمان والاركان الاربعة
الصلوة والزكوة والصوم والحج اذ هي اركان الدين الاشراق وحكمه اللزوم علما اي يجب الاعتقاد
الجازم بثبوته فقوله وتصديقا بالقلب عطف تفسيري وقد يتوهم انهما متغايران كما هو ظاهر
العطف كما هو المشهور من علمائنا رحمهم الله تعالى ان التصديق الايماني غير العلم وهو لا يخلو عن بعد
فانا لا نجد من انفسنا عند ما صدقنا شيئا ان نفعل فان قلت ان التكليف انما هو بالفعل و
الايمان قد وقع التكليف فلا بد من ان يكون فعلا قلت يكفي في توجه التكليف ان يكون
تحصيله فعلا اختياريا نعم قد ذكر بعض ببره المعقولين ويشير به كلام رئيسهم في الاشارة
الى علي بن سينا ان التصديق نوع آخر من الكشف مغاير للعلم فهو مختص بالعلم التصوري والتصديق
من نوع من الكيفيات النفسانية كالحلم والغضب مثلا وهو لا يصح فان العلم ههنا ما هو المتعارف
وهو العلم التصديقي فلو كان التصديق كيفية كالكيفيات النفسانية الاخر كان العلم كذلك
ولو قيل ان العلم ههنا التصور والتصديق لا بد له منه لكان بوجه لما لا يفهم في امثال هذا الكتاب
مع ان السياق يناقضه وعملا بالبدن الا ان يدينا والا فيجب فعلا بالقلب كالنية مثلا افادة
حتى يكفر جاحده لان الايمان بما جاء به رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم واجب والجاحد لم
يؤمن فيكون كافرا ويحكم بكفره فيصح ان يكون نقوله يكفر دون الكفر والتكفير والا شبه الثاني
ويفسق تاركه بلا عذر منع من التفسيق او الفسق والمفهم انه بالترك لا يخرج عن الايمان لان الفسق
هو المعصية التي هي دون الكفر وذلك لانه ضد الايمان والترك بما هو هو لا يستوجب سلب
الايمان والفسق في العرف القديم يعم الكفر وواجب وهو ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة
من اركان الشبهة في السند كاخبار الاحاد او في غيره كالعام المخصوص عندنا كصدقة الفطر والاضحية

والظاهر ان اختصاصه ان الاسلاف والاخلاف يرون وجوبهما وحكمه اللزوم عملا لكان بمنزلة
كحكم اللزوم قلبا لا علما على اليقين لان في ثبوته من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم شبهة
فلو كان العلم اليقيني واجبا لكان التكليف بما ليس في الوسع فلا تكليف به وفيه اشارة الى انه
يجب الظن حتى لا يكفر جاحده والمراد ان الواجب ما قد اشتبه ثبوته فلم يكفر بانه ثبت صلى الله عليه
وعلى آله وسلم فانه من الجائز عدم الثبوت ومعنى ان لا يفسق فانه جحد ما ثبت منه صلى الله عليه وعلى آله
وسلم من غير عذر صحيح ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد ونحوها مما يفيد ظنا كالقياس اي ترك
العمل غير معتقد للعمل بها من غير تأويل وهو بعيد فان ثبوت حجية خبر الواحد بالكتاب والآثار المشهورة
المتواترة معنى كما سيجيء ان شاء الله تعالى فينبغي ان يكفر والجواب ان الدلائل الدالة على اعتبار خبر الواحد
انما يفيد العبرة في العمل ولا كفر بما فيه فان الجاحد لحكم خبر الواحد منكر وجوب العمل بمقتضاه او جوازه
وهو مخالف للكتاب والاجماع والآثار المتواترة الدالة على حجية خبر الواحد فيكون كفرا وكذا منكر
القياس ولا مخلص الا بالفرق بين التزام الكفر ولزومه وعلى هذا منكر الفرض ينبغي ان يكون القول
مفصلا بالالتزام واللزوم او يلتزم القول بالظنية في ذلك الا دليل ولا يبعد ان يراد بالاستخفاف ترك
العمل من غير تأويل ويدل عليه قوله فاما تساهلا اي لا يفسق تاركه تهاونا لا ان التأويل قد يكون
بهوى النفس وهذا ينبغي ان يكون فاسقا وقد يكون لدليل يدعو اليه وهذا ليس فسقا اصلا بوجه
التفرقة عندنا واما ان فعنده فلا تفرقة بين الواجب والفرض بل هما مترادفان عندهم وعليه جمهور
الاصوليين ولكن راعينا التناسب بالمعنى اللغوي قال الوزير الفرض هو التقدير والوجوب
السقوط والثابت بالقاطع هو الذي يعلم من حاله ان الله تعالى قدره علينا والثابت
بما فيه شبهة لانه ساقط علينا ولا يعلم انه قدره علينا والامام الرازي في المحصول ضعفه بان
الفرض هو المقدر لا الذي ثبت كونه مقدرا علما او ظنا كما ان الواجب الساقط لا الذي
ثبت كونه ساقطا علما او ظنا واذا كان كذلك فتخصيص كل باسم تحكم لا يخفى عليك ما فيه فان
مقصوده رح بيان المناسبة باصل المعنى وقد اشار اليه المص في الشرح وقال ايضا ان
انكر ان في الاسم فلا معنى له لانا بينا انه يخالف اسم الفريضة وان انكر الحكم فكذلك لان
الدلائل اذا تفاوتت بالقطعية والظنية لم ينكر تفاوت المدلول والقول الفيصل ان
اصحابنا ان ارادوا ان الفريضة والوجوب في الشرع كالكتاب والحديث واقوال الصحابة
الكبار رضوان الله تعالى عليهم متفاوتان بما ذكر فهو غير واضح ولا بد من الدليل عليه من النظر انما

انما يعني اللزوم لا غير قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة
رواه اصحاب الحديث اي واجب وكيف الفرقان بما ذكر مع ان الشبهة انما هي
الان دون ما ثبت لها اصلا في حق رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كما لا يخفى فالظاهر مع
الجمهور وان ارادوا اصطلاح المتشرعة فلا وجه لانكار احد على الاخر لانه لا مشاحة في
الاصطلاح بل هو لا احق باصطلاحهم لانهم اقوم بما على ما كانا عليه وان ارادوا ان احكام
الواجبات متفاوتة بتفاوت قوة الدليل وضعفه فلا شبهة المخصص باسم ليحصل السهولة في ترتب
الاحكام وان فعله لا ينكرون تفاوت الاحكام فقد ابهموا الامر وكما جوز في ترتب
الاحكام الى بعد ونصب قرينة فهذا الوجه ولكن لا حسن في التشنيع عليهم ولكن يستوي ان
يراد ان قام فيقال في الاباحة انها ان ثبت بالقطع فكذا وان فكذا فان انكار الاول
كفر ولكن انكار الثاني وذلك لا تشنيع يكفر جاحد الفرض وعدمه في جاحد الواجب
موجود فيما ذكرنا فما بالهم تخصصون في ذلك الاسمين دون الاسامي الاخر هذا والله اعلم و
سنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين من غير وجوب وافتراض والمراد بالمسلوك بالسلوك
في الدين المواظبة بان لا يترك اصلا او قد ترك مرة او مرتين والمشهور ان الاستدامة
دليل الوجوب فلا بد من التقييد بالترك احيانا وهو غير منقح فان كثيرا من السنن قد واظب عليها
بلا ترك اصلا كالاذان والاعتكاف في عشر آخر من رمضان وغير ذلك فلا شبهة ان المواظبة
ليست فائما دليل الوجوب والا فلا وقد يتوهم ان المواظبة مع الترك احيانا سنة وكذا
مع عدمه مع عدم الانكار على من ترك وينتقض بالتيامن في الوضوء ويمكن ان يدفع بان السنن
العادية امرها ظاهر في عدم الانكار على التارك لانها على الجبلة الا انه لا على نحو القربة فلا
وجه للانكار اشراق وحكمها ان يطالب المراد بما فيها من غير افتراض ووجوب اما المطالبة فلقوله
تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وقوله تعالى واتبعوه ولقوله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم عن ابن عمر قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يا بني ان قدرت ان تصبح
وتمسي وليس في قلبك غش لاحد فافعل ثم قال يا بني وذلك من سنتي ومن احب سنتي فقد
احبني ومن احبني كان معي في الجنة رواه الترمذي ولقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تركت فيكم
امرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله وسنة رسول الله رواه مالك في الموطا مرسلا وغير
حادثة واما عدم الافتراض والوجوب فيدل عليه عنوان الموضوع اشراق

الا ان السنة تقع على طريقة النبي عليه وعلى اله والسلم وغيره كقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم
اوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وان كان عبدا حبشيا فانه من عاش منكم بعدي
فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين الحديث رواه احمد
وابوداود وقال الشافعي رحمه الله تعالى مطلقها طريقة النبي عليه وعلى اله السلم المتبادر عند
الاطلاق وموضع الخلاف قول الراوي ان من السنة كذا فعند ما انه لا يدل على انه سنة
الرسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم بل انه سنة مشكوكة في الدين القويم اعم من ان يكون
سنته صلى الله تعالى عليه وعلى آله وسلم او سنة الصحابة العدول رضوان الله تعالى عليهم ولا نزاع
في التبادر الآن انما النزاع في الوقت القديم كالصحابة والتابعين ففيه التبادر ثم بل الظاهر
ان النقل لم يطرا من قبل لانه خلاف الاصل فلا تصار اليه الا عند الضرورة وهي منتفية ويدل
عليه ما روى عن امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه وعن عزته الكرام جلد النبي صلى الله عليه وسلم
اربعين وابوبكر اربعين وعمر ثمانين وكل سنة عزاه صاحب المشكاة الى مسلم وبرد عليه ان
غاية ما لزم منه اطلاق السنة على غير سنته صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولا نزاع فيه فان السنة في
الطريقة الحسنة الدينية ولم يهجر وقد دل عليه هذا الحديث وما مر من قبل وانما الكلام في قول الراوي
السنة كذا وامثاله والاطلاق على سنة غيره صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يدل على ان المطلق
من غير انتساب الى شان على اطلاقه نعم ان ثبت ان امثال قول الراوي قد حملها الصحابة او
غيرهم من الثقات على الاعم مطلقا او على خصوص سنة غيره صلى الله عليه وعلى آله وسلم ثم لكن
يمكن ان يقال ان اطلاقها على غير سنة الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم دليل على ان مؤداها
في الوقت القديم الاعم وظاهر ان النقل غير ظاهر ولا يصار اليه كما مر ولعلك مما ذكرنا تعرف
ان قول من قال ان السنة عنده طريقة صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقط فعنده قولهم سنة العمرين
مجاز مشهور وعند غيره فقد بر اشتراك وهي نوعان سنة الهدى وهي السنة التي واظب عليها
لجهة العبادة فاخذها هدي وتركها ضلالة وتاركها يستوجب اساءة اي لوما والمشهور انها
تستوجب لوما في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى لما روي مرفوعا الى رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وقال ابو اليسر كل سنة واظب عليها بدون
الترك يندب الى تحصيله ويلام على الترك مع لحوق اثم يسير وكل سنة متروكة احيانا ندب
الى تحصيله ولا يلام على تركها ولا يلحقه وزر والاشبه ان فعل النبي صلى الله عليه وعلى آله [illegible]

موا

موجب فلا وجه للاثم ولا حرمان الشفاعة فانه على الاستحباب والحديث لا يدل عليه فان السنة
في الاطلاق في القديم الطريقة الحسنة الدينية سواء كانت واجبة او مستحبة متروكة مرة او مرتين او مرارا
لكنها مواظب عليها اكثر ادائها الا ترى الشرع يطلقها على النكاح عن انس قال جاء ثلثة رهط الى ازواج
النبي صلى الله عليه وسلم يسألون عن عبادة النبي صلى الله عليه وسلم فلما اخبروا بها كانهم تقالوها
فقالوا اين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم وقد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تاخر فقال بعضهم
اما انا فاصلي الليل ابدا وقال الاخر انا اصوم النهار ابدا ولا افطر وقال الاخر انا اعتزل النساء
فلا اتزوج ابدا فجاء النبي صلى الله عليه وسلم اليهم فقال انتم الذين قلتم كذا وكذا اما والله اني
لاخشاكم لله واتقاكم له لكني اصوم وافطر واصلي وارقد واتزوج النساء فمن رغب عن سنتي
فليس مني رواه الصحيحان وعلى هذا فالحديث ليس على ظاهره فالمراد السنة الواجبة او انه ترغيب
كما في ساير ما وقع في مدح المحافظة على السنة فالاشبه انها والمندوب متشاركان في السعة
الترك لا حرمان شفاعة وهو اعظم القبائح لا يستحق تارك مستحب هو موسع في الترك ومتى كان
في استحقاق المثوبة فان في السنة المعتادة مثوبة اعظم فان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم اذا قد جعلها عادة مستمرة فقد دلت على عظم في امرها وذلك لتحقيق انهم الله تعالى
اكثر مما ليس فيه مثابتها والله اعلم كالجماعة والاذان اما الجماعة فهي سنة مؤكدة قد الحق في
ايجابها والكافي بعض ما لاحاديث يدل على الوجوب فيه ما وقع ما لحث على ادراك فضيلتها
التي لا فضل اعظم منها وذلك لما روي عن ابن ام مكتوم قال يا رسول الله ان المدينة كثيرة
الهوام والسباع وانا ضرير البصر فهل تجد لي من رخصة قال هل تسمع حي على الصلوة وحي على
الفلاح قال نعم قال فحي هلا ولم يرخص رواه ابو داود والنسائي وقال النبي صلى الله عليه
وعلى آله وسلم ما من ثلثة في قرية ولا بدو لا تقام فيهم الصلوة الا قد استحوذ عليهم الشيطان فعليكم
بالجماعة فانما ياكل الذئب القاصية رواه احمد وغيره وامثاله لكنها ما ورد بالترغيب والترهيب
ويدل عليه ما عن ابي ابن كعب قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما الصبح فلما سلم قال
اشاهد فلان قالوا لا قال اشاهد فلان قالوا لا قال ان هاتين الصلوتين اثقل الصلوات على
المنافقين ولو تعلمون ما فيهما لاتيتموهما ولو حبوا على الركب وان الصف الاول على مثل صف الملائكة
ولو علمتم ما فضيلته لابتدرتموه وان صلوة الرجل مع الرجل ازكى من صلوته وحده وصلوته
مع الرجلين ازكى من صلوته مع الرجل وما كثر فهو احب الى الله رواه ابو داود وغيره و

ولو افقه بما رواه في فتح القدير صلوة الرجل مع الجماعة تفضل على صلوته في بيته او سوقه سبعا وعشرين
ضعفا وفي الصحيحين صلوة الرجل تفضل صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة هذا واعلم ان بعضهم ذهب
الى انها فرض عين الا من عذر وهو قول احمد وداود وعطاء وابي ثور وفرض على الكفاية
وفي بعض كتبنا انها واجبة وانها سنة مؤكدة قريبة من الوجوب والآثار تدل على الوجوب الا انها
اخبار الآحاد فلا يثبت الفرضية ومنها ما عن ابن مسعود من سره ان يلقى الله غدا مسلما فليحافظ
على هذه الصلوة الخمس حيث ينادى بهن فان الله شرع لنبيكم سنن الهدى وانهن من سنن الهدى
ولو انكم صليتم في بيوتكم كما يصلي هذا المتخلف في بيته لتركتم سنة نبيكم ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم الحديث
رواه مسلم وتلك الاحاديث لا تدل على نفي الوجوب فان غاية ما لزم منها صحة الصلوة بدون الجماعة
ولا نزاع فيه فانه من الجائز ان يكون في الفعل واجب موجبا تركه الاثم ولا يكون من الشرائط
كالصلوة في الارض المغصوبة مثلا فافهم واما الاذان فهو سنة مؤكدة عند الجمهور وقال البعض من مشائخنا
انه واجب واليه مال في فتح القدير وان اورده في التحرير في السنن وذلك لانه لم يترك وهو دليل
الوجوب وقد عرفت في الاستدلال انه لا دليل فيها على الوجوب ولكنه خلاف المشهور ويستمع بحاله
وما علمه ان شاء الله تعالى في مسائل الفصل الاول وزوائد وهي التي واظب عليها من جهة الجبلة والعادة
لا من حيث التعبد وهي مندوبة وثوابها لا يستوجب اساءة كسير النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
في لباسه وقيامه وقعوده لان المراعاة لاجل الجبلة العادة لا يورث حسنا ذاتيا فلا وجوب
فلا اثم ولا اساءة من حيث التعبد حتى يكون التارك محروما عن السعادة ونفل وهو ما يثاب
المرء على فعله ولا يعاقب على تركه والمشروع ان كان موقتا فتركه في ذلك الوقت ان لم يكن مؤديا
الى المأثم فنفل وان لم يكن موقتا فالنوافل بالكلية ان لم يورث مأثما كذلك فلا يرد صوم المسافر فانه
فرض مع ان تركه في رمضان غير موثم والزائد على الركعتين للمسافر نفل لصدق انهما مما يثاب عليه
ولا يعاقب على تركه ولكن يأثم بتأخير السلام **افادة** وقال الشافعي رحمه الله تعالى الشروع في النفل
على هذا الوصف وجاز ان يبقى كذلك وحاصله انه لا يجب بالشروع فان المشروع فيه كان البارح
في تركه حتى سعة فلا ينقلب الى الضيق وهل هو الا قلب ما هو المثبت بالشرع اولية ان القلبية ثبت
بالشرع فالقول بالوجوب بالشروع بلا دليل فلا وجه له واصحابنا يقولون لزوم الاكمال فانه من
الجائز ان يكون الشيء في نفسه مستندا وما ثم يصير لعروض عارض واجبا كالوعد بالمال لزيد درهما
فانه كان مباحا وصار لكونه موعودا واجبا لان الايفاء واجب ولكن

والى حصل ان حالتي الابتداء والبقاء كوزان تختلفا ولبس في يد العقل ما يحكم ان ما يكون ابتداء في اثبات يكون بقاء كذلك ولا الشرع اوجبه غاية الامر لابد من دليل واليه اشار بقوله وقلنا

ان ما اداه وجبت ... لانه صار مسلما الى الله تعالى لانه لما شرع فقد تقرب الى الله تعالى

باداء ذلك ... العمل لله تعالى ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك وحق الله تعالى

محرم الكرامة من له بالاتلاف ولا سبيل اليه الا بالزام الباقي ولا يخفى ما فيه من المغلطة — ولقص بالاتلاف

فان تسليمه الى الله تعالى لا حاصل له الا ان الامر المحض الذي ابانه الشرع الشريف وهو

مكمل للمكلف قد اتى به بكماله المنعقد ومعنى كون حق الله تعالى انه لا مطالبة من جهة العباد بخصوصهم

لاجل انتفاعهم كما في اتلاف المال وانما المطالبة من تلقاء الحق المطلق جل وعلى وكونه حقا للعبد

بهذا المعنى لا يوجب الصيانة كما في الودائع والعواري والمغصوب ولا يوجب الضمان بالاتلاف

مع ان التسليم انما وقع في البعض المودى والاتي لم يات بعد فلا يجب الاتيان به فلا صيانة

وما ادى فقد وصل الى صاحب الحق نعم لا نسلم انه لا سبيل الا بالزام الباقي غاية الامر ان اجره

قليل وانما يتم لو كان القطع مبطلا لما سبق عن دائرة القربة وهو بعيد ضرورة ان الله تعالى

من سنته انه لا يضيع اجر من احسن عملا وهذا عمل حسن وان لم يكن صلوة وهو ما فيه ابه ثواب

من مات في اختيار الصوم وان لم يكن له ثواب الصوم وهو مطالب بالبرهان فان التحقيق ان المودى

في عرض ان يكون عبادة بالفعل التي ولكنه باعتبار انه جزء ما لا يتجزى لا يحكم بذلك الا بعد الاخر او الاخر

فكان لكل جزء عبادة مستقلة متعلقة بما قبله وما بعده من الاجزاء ضرورة ثبوت الايجاد وجعل — تجعل عبادة

كل جزء المتقدم عليه شرطا للعبادة عبادة فكل جزء بعده شرط البقاء والاجزاء التي تقدمه شرطا

وصف العبادة وكل جزء من الاوساط معقد عبادة فلا شرط البقاء ما تقدمه على وصف

العبادة وشرط الانعقاد فالنقضه عبادة عمل بالدلائل بقدر الامكان ولقد فصل ما لا مزيد

عليه كانه مقدمات اقناعية وهو كالنذر وهذا دليل اخر وهو القياس على النذر او القول

بالمفهوم الموافق وذلك لان المنذور صار حقا لله تعالى مسلما اليه تسمية وفعلا ثم وجب صيانته

ابتداء الفعل فلان يجب صيانة ابتداء الفعل بقاءه اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حتى

شرط الاشهاد في ابتداء النكاح دون بقائه وعدة الغير يمنع ابتداء النكاح دون البقاء

ولهم ان نقولوا ان الابتداء مصون كما قد عرفت ولئن تنزل فلا مضايقة في ان يكون

الايجاب حبا فالشرع بمنزلة الاحكام فالايجاب على نفسه كونه ان يكون موجبا كان التحريم

محرم ولا يكون المباشرة ملزمة فليس العلة التسليم لسببيته فقط بل العلة الايجاب فان ادعى المعقول فذلك كما ترى
وان ادعى القياس فليس بظاهر فالوجه ان يقاس على الحج فانه يلزم بالشروع ولهم ان يقولوا ان القياس
الحج على غير المقيس كما ان الكفارة مباينة للاحكام غيره كما هو الظاهر فلكن اللزوم بالشروع مختصا بها لوجوب
المضي وقد يستدل ايضا بقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم ولا شبهة في ان القطع ابطال والنهي ايجاب للضد
فيكون المحافظة واجبة فيجب القضاء بالافساد ولان الواجب يقتضي الاداء الا ان يوجد الدليل على خلافه
كما في العيدين والجمعة والاضحية ولهم ان يقولوا ان ما ادى لم يبطل والباقي لم يشرع فيه فتركه امتناع عنه
لا ابطال ولا يجري في الامتناع عما لم يلزم او يقولوا ان المراد بالابطال الاثام مع عدم رعاية حقوقهما بان
يلحق الرياء والسمعة كما قال عز وعلا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قال او جاز ان يستدل بما عن ام
المؤمنين عائشة رضه قالت كنت انا وحفصة صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فاكلنا منه فقالت
~~حفصة يا رسول الله~~ قال اقضيا يوما اخر مكانه رواه الترمذي فان ايجاب القضاء دليل لزوم الاتمام
وان لم يكن دليلا عليه فوجوب القضاء الذي دل عليه صيغة الامر كاف في المطلوب فان المدعى للخصم ان الشارع
في النفل لا يخرج عن العهدة الا بالاتمام او القضاء بعد الافساد ثم الصلوة نظيره فان الخصوصية ملغاة كما هو
الظاهر لمن يتفحص بهذا ولكن لهم ان يقولوا ان الامر امر الندب ويدل عليه ما عن ام هانئ رضه قالت لما كان يوم
الفتح فتح مكة جاءت فاطمة فجلست على يسار رسول الله صلى الله عليه وسلم وام هانئ عن يمينه فجاءت
الوليدة باناء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله ام هانئ فشربت منه فقالت يا رسول الله
لقد افطرت وكنت صائمة فقال لها اكنت تقضين شيئا قالت لا قال فلا يضرك ان كان تطوعا رواه
ابو داود والترمذي وفي رواية عن الترمذي زيادة فقالت يا رسول الله اما اني كنت صائمة
فقال الصائم المتطوع امير نفسه ان شاء صام وان شاء افطر والاحاديث متظافرة على ان رسول الله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم افطر من التطوع ولم ينقل القضاء ولا شبهة في ان وجوب الاتمام ثم القضاء خلف
حزر وايضا ان امثال هذه العبارة تستعمل في رفع الوجوب اصلا كما لا يخفى والتاويل لا ضرورة فيه والصرف الى
الندب اهون من الاوامر تستعمل فيه كثيرا والله اعلم ورخصة وهي ما استبيح مع قيام الدليل المحرم اصله
او التاخير اي الرخصة الحقيقة واما المعنى الاعم فالحكم الشرعي الذي لا يتعلق بالاعذار وهي اربعة انواع
كتنوع العفو الى الباهرة وغيرها اي باطلاق علمه الرخصة اربعة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الاخر
يعني نوعان منها رخصتان على سبيل الحقيقة والرخصة في احدهما اقوى ولذلك كان احدهما احق باسم
الرخصة من الاخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من الاخر في الرخصة اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح مع

فقالت حفصة يا رسول الله انا كنا صائمتين فعرض لنا طعام اشتهيناه فاكلنا منه صح

مع قيام المحرم وقيام حكمه وإنما الاستباحة أن يعامل معاملة المباح لا أن يصير مباحا وذلك بأن لا يلحقه ذنب
ومذمة في الأولى بسبب عفو الله تعالى لسبق رحمته على غضب المقتضي لقبول الاعذار من عباده وتعطفه
رافة بهم وذلك كالمكره على اجراء كلمة الكفر وافطاره في رمضان واتلافه مال الغير وترك الخائف
على نفسه الامر بالمعروف وجنايته على الاحرام وتناول المضطر مال الغير والاخفية ظاهر فان الرخصة
هي الترفه والاستباحة اتم ترفها كما لا يخفى واجراء كلمة الكفر مع الاطمينان القلبي لا يباح اصلا وان
لم يجز الصبر على العزيمة وقد جاز كما روي في حادثة الكتاب ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال
انت ايضا فخلاه وقال للاخر ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه
ثلثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله فقال اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع
بالحق فهنيئا له واما الملازمة فلانه يجب ان لا يجوز لان المباح في السعة فعنده الاقدام والاحجام
سيان واذا كان كذلك فالصبر الى القتل القاء في التهلكة وقد قال تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة فلا
يستحق المدح فعلم ان الحرمة قائمة وانما عومل معاملة المباح لا غير فهذا هو الاشبه بخلاف قول الشافعية ومن يحذو
حذوهم ان ما شرع من الاحكام مع قيام المحرم لولا العذر رخصة والا فعزيمة وكذلك قوله ما في المحصول ان ما
جاز فعله اما ان يجوز مع قيام المقتضي للمنع او لا فالاول رخصة والثاني عزيمة كما اباحه الله تعالى في الاصل
لا يسمى رخصة وتناول الميتة رخصة وكذا القول في صوم المسافر ومقتضاه ان قيام العذر لا يحرم عليه فيلزم ان
لا يجوز الصبر على اجراء كلمة الكفر حتى القتل فيكون مباحا وقد مر ما فيه وقال بعضهم انه لم يكن مكلفا فلا تحريم ولا
اباحة وهو ظاهر الفساد لما سياتي ان شاء الله تعالى في العوارض المعترضة ولا يبعد كل البعد ان يقال ان
الاكراه وما يشبهه مما يعدم الاختيار بالرضاء مستثنى عن النصوص كشرب الخمر واكل الميتة في الاضطرار
غاية الامر ان بعض المباحات قد يجوز الاعراض عنه عند العذر اذا كان في الطرف الاخر حسنا فيكون امتثال
قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة مخصصا بالنصوص كما ذكرنا وذلك لانه بلا دليل فان التخصيص لا يكون الا
بمقارن والمقارنة لم يعلم الا ان يلتزم الانتساخ وهو ايضا لا دليل عليه فان الاستباحة امر معقول مع
ذلك ضرورة يلجئه اليها كما ان الالقاء كما في غاية الامر انه يلزم ان يكون الاجراء حراما والكف عن الالقاء
في التهلكة الذي هو الاجراء واجبا فيلزم ان يكون الشيء الواحد واجبا وحراما بعينه والجواب انه يجوز اجتماع
جهتين فان الاجراء حرام ليس بواجب اصلا وانما الواجب الكف عن الاهلاك وليس الاجراء عينه
فانهما قد يتفارقان وذلك بان ياتي بالتورية ونحوها غاية الامر انه قد اتفق جمعهما في صورة فعل مثل

الصلوة في المغصوبة فتامل جدا او على هذا قس المسائل الاخر فان الادلة المحرمة قائمة لا مخصص ولا ناسخ

لها فيكون من قبيل الاستباحة اضافة وحكمه ان الاخذ بالعزيمة اولى الحكم الاصلي على [illegible]

اولى حتى لو صبر وقتل كان شهيدا اما الاولوية فلانه اتيان بما امره ربه [illegible] غير محقق وانما في

الترك العفو وفي ذلك استرضاء الرب جل وعلا واما الشهادة [illegible] بذل نفسه في

مرضاة الله تعالى كالمجاهد مع وقد قتل مظلوما وما الشهادة اعظم من امثال هذه الشهادة اعظم

وقد رايت رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم كيف مدحه هذا هو المشهور وروي عن محمد

انه ان صبر في صورة الاكراه على اتلاف مال الغير حتى كان ماجورا ان شاء الله تعالى ووجه الفرق على ما

في الاشباه انه لم يجد نصا فيه وانما قاسه على الاكراه على افساد الصوم والصلوة وليس

هذا في معنى ذلك من كل وجه لان الامتناع عن الاتلاف لا يرجع الى اعزاز الدين والاشبه

ان الكف عن المنهي عنه عبادة فان اختار ابتذال نفسه ولم يتلف مراعاة لحدود الله يكون

ماجورا والا فلا عائدة عليه وفي تناول مال الغير يضمن واما صورة الاكراه على الاتلاف

ففيه تفصيل في بابه والثاني ما استبيح مع قيام السبب لكن الحكم متراخ عنه كما لمن

يرخص له الفطر الاستباحة ههنا بمعنى الاباحة اي الجواز والاثم منها المنخفضة فيهما وفي التحقيق

فرق بما مر من قبل وليس كما ينبغي لان قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر

فعدة من ايام اخر مخصص مبيح فيكون الافطار مأذونا في الشرع فلا يكون معاملا معاملة المباح

ولعله اراد المعنى العام والحاصل ان السبب الموجب وهو الشهر قائم لما انسلخ عن السببية و

حكمه وهو وجوب الاداء متراخ الى ادراك ايام اخر في الاقامة وههنا بحثان الاول

ان الحكم في وجوب الاداء موسعا الى ادراك ايام اخر فلا يكون قضاء بل اداء والجواب

ان الاداء ليس الا الفعل في الوقت المقدر له اعم من ان يكون هو العمر او تسليم نفس

الواجب على ما هو المسطور في كتبنا ووقته المقدر له هو رمضان والواجب هو الصوم

فيه ولم يفعل فيه فلا يكون اداء واذ هو خلفه يكون قضاء والثاني ان قوله تعالى فمن شهد

منكم الشهر فليصمه غير متناول للمسافر والمريض فان الشرع الشريف قرينة قوله عز من قائل

ومن كان منكم مريضا الاية فان مقتضاه وجوبه في ايام اخر فان لم يكن مقارنا فهو ناسخ فلا

سببية في حقه قائمة وانما السبب فيه ادراك الايام الاخر وح فقد ثبت ان الصائم في

غير رمضان وهو مسافر فيه مؤد غير قاض ولا ينفع ما ورد في الحديث من لفظ القضاء فانه

في الاطلاق

في الاطلاق القديم والاداء كالبيان وانما يعرف اخراج الفعل من كتم العدم الى فضاء الوجود
بالنية فصيام في رمضان يقع عن الواجب كما يدل عليه الاحاديث فقوله عز من قائل
انما هو تاجيل للوجوب الثابت بذلك السبب واما كونه في غير رمضان قضاء فالعذر رخصة بكل
فان اللازم من الاتيان بالعزيمة الوجوب الموسع مع السهولة في السفر ولذلك لا يقضي بالموت
وقبل نيل الصحة فانها واجبة موسعة وانما التضيق في الاخير حيث لا يصح الاخلال فيه
فالتضيق في الايام الاخر فقط لا حكومة ومنها ان الاخذ بالعزيمة اولى لكمال سببه وتردده في
الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه الا ان تضعف الصوم استثناء من الاولوية بما
ذكره المصنف في الشرح مشعرا بان التضعيف هو الخوف للهلاك والى هنا ان سبب الوجوب قائم
وان التاخر للترفه وهو حاصل في الصوم في رمضان من وجه لانه مع المسلمين العامة ايسر من التفرد
بعد انقضاء الشهر فجهة الرخصة مترددة بين العسر واليسر وهذا انما يتم اذا كان الاداء في رمضان
اداء وفي غيره قضاء فان الاداء اشرف والكمال الوجوب موسعا كما ذكرنا فذلك لا ينفي لا
قيام السبب كاملا مع حصول معنى الرخصة عنده لا يوجب الاولوية فلا بد من انضمام امر اخر
من ان ايام الشهر اشرف الايام في العبادة كما روي عن سلمان الفارسي رضه قال خطبنا
رسول الله صلى الله عليه وسلم في اخر يوم من شعبان فقال يا ايها الناس قد اظلكم شهر عظيم شهر
مبارك شهر فيه ليلة خير من الف شهر جعل الله صيامه فريضة وقيام ليله تطوعا من تقرب فيه بخصلة من
الخير كان كمن ادى فريضة فيما سواه ومن ادى فريضة فيه كان كمن ادى سبعين فريضة فيما سواه الى
اخر الحديث رواه البيهقي وقال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من كان له حمولة تاوي
الى شبع فليصم رمضان حيث ادركه رواه ابو داود ولكن اكثر الاحاديث يدل على خلافه
نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ليس من البر الصيام في السفر رواه الصحيحان والحمل على حالة الشدة
والصعوبة صحيح فانه روي عن جابر رضه انه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر فرأى زحاما
ورجلا قد ظلل عليه فقال ما هذا قالوا صائم فقال ليس من البر الا ان خصوص السبب لا يورث الخصوص
في العام غايته الامر ان مقتضاه الا انا اذ وجدنا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
يجوز الصوم في السفر بالنظر الى الاولوية ولكن تنزل فقد روى مسلم انه قيل يا رسول الله اني اجد في
قوة على الصيام في السفر فهل علي جناح قال هي رخصة من الله تعالى عز وجل فمن اخذ بها فحسن
ومن احب ان يصوم فلا جناح عليه وهذا نص في ان الاولى هو الافطار في خصوص الفضيلة

ان لاكوز

الصوم العامة تخص لغير المسافر والجواب انه ثبت انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم [صام] في السفر
على ما في الصحيحين على ما في التيسير فتعارض لان فعله صلى الله عليه و[آله وسلم] …
والنصوص المبيحة وردت فيما اذا كان الصوم مضعفا فينبغي ان [يحمل] … [على] من بلغ الاذى
واما ذلك الحديث فالقائل حمزة بن عمرو الاسلمي وقد قال رسول الله … عليه وعلى آله
وسلم كما رواه الصحيحان ان شئت فصم وان شئت فافطر والظاهر ان [illegible] فقد
تعارضت الروايتان عنه وهذا غاية الكلام ولكن لقائل ان يقول ان الصوم في بعض من
الجائز ان يكون صومه صلى الله عليه وعلى آله وسلم النفل مثلا والنصوص في عدم الاولوية بما ترخص
الظاهر العموم متخصصة بغير المسافر ويمكن ان يقال ان الاحاديث متعارضة في الاولوية في السعة
فلم تثبت الاولوية الافطار ثم ان الصوم جائز في السفر وهو من الخيرات والمسابقة مندوبة مع ان
الايام شريفة والرخصة ترفه وفي القيام به في رمضان كثير من الترفه فترجح اولوية الصوم هذا
والله اعلم ثم التضعيف ينبغي ان يكون اعم من الاهلاك وخوفه كما دل عليه الحديث فعلم انه
ان مات صائما كان قاتلا لنفسه فلا اجر له فكيف وقد قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم ذهب المفطرون بالاجر على ما رواه الصحيحان عن انس رض كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم
في السفر فمنا الصائم ومنا المفطر فنزلنا في يوم حار فسقط الصوامون وقام المفطرون فضربوا الابنية
وسقوا الركاب فقال الحر والحمل على انه كان خوف الهلاك بلا ضرورة تلجئه اليه وعلى هذا اذا اكره
المسافر على الفطر فلم يفطر حتى مات كان ظالما لنفسه وهو المفهوم من التيسير والتحقيق كما في شرح المهم
في هذا المقام بخلاف ما اذا اكره فانه ثبت لان القتل ثم مضاف الى الظالم فلم يكن هو باصر
بغير الكفر بل هو مظهر للطاعة وذلك عمل الجاهد ينبغي ان يحمل على المقيم الصحيح كما لا يخفى ثم انه يحل
في غاية كتابنا في هذه المسألة خلاف الشافعي فانه عنده الرخصة اولى وهو خلاف ما عليه عامة كتب
اصحابه وتعليل الرد اسس عنه واعلم ان ما ذكرنا ان تم في اولوية الصوم ففي هذه الصورة خاصة.
والمسألة الثالثة ان العزيمة في هذا النوع من الرخصة اولى غاية والدليل عليه النص الوارد
في الحث على المسابقة واما القصر فقيام السبب فلا يوجب فافهم واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من
الاصر والاغلال التي كانت على من قبلنا كقرض موضع النجاسة من الثوب والجلد واداء الربع
في الزكوة وقتل النفس في التوبة وانحصار المطهر في الماء عن الحدث والجنابة وكون خمسين من الصلوة
واجبة وعدم جوازها في غير المسجد وحرمة الجماع بعد العشاء والنوم وحرمة الاكل بعد النوم في الصوم ولم يشرع

ولم يشرع في تلك الصورة اصلا فسمى ذلك رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا الا ان الرخصة سماه
[illegible] السبب المحرم [illegible] اذ ليس السبب المحرم موجودا فكونها رخصة مجازي والنوع الرابع ما سقط عن
العباد مع كونه مشروعا في الجملة من غير سقط عنه كقصر الصلوة في السفر والمجازية في الاول ظاهر
فانه لا اثر [illegible] سببية السبب المحرم بخلاف هذا النوع فان المشروعية في الجملة تورث شبهها
القصر من هذا القبيل مذهبنا حتى لا يجوز للمسافر ان يصلي الظهر اربعا ولو صلاها كانت
الاوليان نفلا حتى لو لم يقعد القعدة الاولى فسدت صلوته وقال الشافعي لا قصر الا ان يختار
دليله قوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان
يفتنكم الذين كفروا وما يمكن ان يستدل من قبل الامام عثمان على ما رواه احمد وام المومنين عائشة
على ما رواه الدارقطني ولنا اولا ما في الهداية محاصلا ان الفرضية كون الشيء مطلوبا طلبا
جازما واثبات التخيير بين الاتمام وتركه ترخيصا ليس الا نفي الافتراض للمنافاة بين الفرضية والتخيير
في الاداء فلزم بالضرورة ان ثبوت الرخصة مع قيام الافتراض لا يتصور الا في التخيير ولكونه
من عدم الزام بعض الكيفيات المعهودة لازمة وهذا المعنى قطعي في الاسقاط هكذا في فتح القدير
ولا يخفى عليك ما فيه فان غاية ما لزم منه ان لا يكون الاتمام فرضا عينا والخير لا بدعه ولا شيء ان
يكون فرضا مخيرا كما في خصال الكفارة والقراءة فان الزائد على قدر الثلث او الواحدة يقع
فرضا فافهم وثانيا ما روى عن يعلى بن امية قال قلت لعمر بن الخطاب انما قال الله ان تقصروا
من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقد امن الناس قال عمر عجبت مما عجبت منه فسالت رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته رواه مسلم والمراد بالصدقة الاسقاط
لان تصدق الواجب في الذمة ممن له الحق بالاسقاط كالتصدق بالدين والاسقاط اذا لم يتضمن معنى التمليك
لا يرتد بالرد ولا يتوقف على القبول وفيه دغدغة فان التصدق في الحديث الشريف ليس على معناه
فلا بد من الاستعارة وليس طريقها منحصرة في الاسقاط فليكن بمعنى الاحسان فالحاصل والله اعلم ان
الله تعالى عز وجل من عليكم بالاحسان فلا تعرضوا عنه سواء عليكم اكنتم امنين او خائفين فلا دليل
من جهته ما ذكروا فالاوجه ان يقال ان الامر للوجوب مع ان التعليق بالاحسان او الاسقاط
يؤكده فان ظاهرا اشال هذه العبارة ان الكريم الذي هو اكمل في الكرامة قد من فلا تعرضوا عنه
وثالثا ما في الصحيحين عن ام المومنين عائشة رضه فرضت الصلوة ركعتين ركعتين فاقرت صلوة
السفر وزيد في الحضر وله الفاظ اخر ولكن يرد انه لا يكون من الباب فان القصر حكم اصلي

لا رخصة وانما الاتمام اشد لعدم الترخص وان اريد بالرخصة اليسر فلا اتمام افضل رخصة بالنسبة الى ما هو
اشد منها وكذا جميع الاحكام وان اريد اليسر بالنسبة الى ما هو واقع في شرع من قبلنا فيتحقق في كثير من العزائم
كما لا يخفى مع ان الرخصة لم تعهد بهذا المعنى ولا يوافقه عامة الكتب في بيان المعروف فهم لا يبقى ان الاحتجاج
به غير صحيح فان ام المؤمنين لم تعمل به فانها كانت تتم لان الاعتذار منه سمي ان شاء الله تعالى في الاجوبة
عن تمسك الخصم ولنا ما رواه مسلم عن ابن عباس رض فرض الله الصلوة على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم
في الحضر اربعا وفي السفر ركعتين وفي الخوف ركعة وما رواه ابن عمر وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهم
قالا سن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة السفر ركعتين وهما تمام غير قصر والوتر في السفر سنة رواه
ابن ماجه والنسائي عن عمر رضي الله تعالى عنه صلوة السفر ركعتان وصلوة الضحى ركعتان وصلوة
الفطر ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان تمام غير قصر على لسان محمد صلى الله عليه وسلم عزاه فتح القدير
الى ابن ماجه وهذه الآثار ناطقة على ما ادعيناه وقد اوردوا في هذا المقام امورا عقلية لا تخلو
عن دغدغة وفيما ذكرناه كفاية تامة فلا يرد اما قوله تعالى ليس عليكم جناح لعله دفع لما عسى الساري ان
الاصل الاتمام اما لان الحكم الاصلي ذلك كما هو المشهور او لان فيه اشتغالا اكثر بذكر الله تعالى فلو
القصر ما فيه جناح ومثله وقع في اية اخرى في مسئلة الحج ولا دلالة على الاباحة لانه خرج مخرج السؤال
او لانه الظاهر نفي الحرج وهو اعم من ان يكون مع الوجوب بالنظر الى نفس مفهومه لكن الظاهر منه
التخيير وقد تركناه لاجل تلك الدلائل لتعارض الادلة على انه يمكن في صلوة الخوف فالقصر قصر الاحوال
على ما جوزه المص في المدارك قول عمر لا يا عم عليه وقد يجاب بان الاية دلت على نفي الحرج
الملزوم لنفي الوجوب وعندنا ان الوجوب اذا انتسخ فلا جواز الا بدليل من خارج كما وقع فيه ان
مثل هذا الكلام يستعمل في الاباحة والجواز كما اذا قيل لا باس به واما عدم قصر ام المؤمنين فلتأويل
بانه عند الحرج على ما اخرجه البيهقي والدارقطني عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة انها كانت
تصلي اربعا فقلت لها لو صليت ركعتين فقالت يا ابن اختي انه لا يشق علي وكذا ان يكون لها تاويل
في الحديث وتمسك في الاتمام بظاهر الاية هكذا افاده الشيخ ابن همام في فتح القدير وعلى هذا ابعاد
حديثها عن الاحتجاج وهو الاظهر فان طرفان الرخصة او مشهور ويدل عليه انه فان نفي الجناح
اذا كان غير مانع انقلاب الجناح شرعا واما امير المؤمنين عثمان فقد اول ايضا على ما رواه
احمد على ما في فتح القدير انه صلى بمنى اربع ركعات فانكر الناس عليه فقال يا ايها الناس اني تاهلت
بمكة منذ قدمت واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من تاهل في بلد فليصل صلوة المقيم

اى يمكن

على انه ثبت من الاحاديث من طرق متعددة وجوب القصر فلا يعارضه فعل واحد من الصحابة
على انه قد يدعى ... ان النبي صلى الله عليه وسلم قد واظب على الركعتين وكذا عمر وهو
امارة الوجوب ... ان قول عمر يدل على مفهوم الشرط وقد انكرناه والجواب من ابي زيد ان
يعتمد على الاصل ... هلا ان الاتمام كان واجبا وانما الترخص في القصر عند الخوف فعند عدمه الحكم الاصلي
فانه لا دليل على القصر عند عدمه هذا وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره وقال ان الحرمة
ساقطة فيهما عند الاضطرار لوجود المخصص والاستثناء وهو على التحقيق يدل على هذا حكم المستثنى
وعند المص يفيد ثبوت حكم المستثنى منه بعد الاستثناء فيكون المستثنى على الحل الاصلي وهو المراد بقوله
الشرح وحكم المستثنى نقيض حكم المستثنى منه فيقتضي ثبوت ضد التحريم المذكور في المستثنى منه وهو الحل فينبغي
ان يحمل على ما ذكرنا او هو مبني على ان الاستثناء بالعبارة لا يدل على شيء وبالاشارة يدل على خلاف
حكم المستثنى منه وعلى هذا ان جرى تم بالاكل حتى مات يكون اثما لالقاء نفسه في التهلكة فانه كان منه تعالى
سبيل الى الخلاص وفي التيسير هذا اذا علم بالاباحة في هذه الحالة لخفاء الكشف فالحرمة قد عذر بالجهل
وذهب كثير ومنهم ابو يوسف في رواية الى ان الحرمة لا ترتفع وانما المرتفع الاثم كما في القسم الاول من الرخص
والدليل قوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فان المغفرة في ارتكاب المحرم لا في
ارتكاب المباح والجواب ان المغفرة في الكلام القديم كثيرا ما تطلق على توابع الاحسان وقد يجاب بان ذكر
المغفرة باعتبار التناول على القدر الزائد على ما لا بد منه في رفع الاضطرار فان الاحتراز عنه لا يخلو عن عسر
ومما يؤيد ما ملنا اليه ما روي عن مسروق وغيره من اضطر الى اكل الميتة فلم ياكل حتى مات دخل النار على
ما في التحقيق وسقوط غسل الرجل في مدة المسح ما دام متخففا واما الغسل بعد النزع فهو مندوب اليه على ما في
الهداية والوجه فيه ظاهر فان رخصة المسح رفيقه ولا رفيقه مع وجوب الغسل بعد رفيقه والنص ان الآية
دلت على وجوب الغسل والاحاديث في ... فيكون احاديث المسح ناسخة وهي مشهورة بل متواترة
كما روى ابن المنذر عن الحسن البصري قال حدثني سبعون رجلا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم انه صلى الله عليه وسلم مسح على الخفين ومنهم ابو بكر وعمر وعلي رضوان الله تعالى عليهم وادعى عليه
ان من تكلف بغسل الرجل مع الخف اجزاه عن الغسل حتى لا يبطل بانقضاء المدة على ما في الظهيرية وقال ابن
ابن همام ان في صحته نظرا فان الخف مانع عن سراية الحدث الى الرجل فهي على طهارتها وانما يحل الحدث
الخف فيسن غسل الظهر والبطن ويؤيده ما في اكثر المعتبرات منها فتاوى الامام محمد بن الفضل ولا يصح
على كل حال لان ... القدم لجعله يمنع سراية الحدث الى الرجل فلا يقع غسلا معتبرا فلا يوجب بطلان

مفهوم ال...

المسح ومنها المحشي عن عماد الحاصل ان الروايات متعارضة ونحن نعمل بما يقتضي القواعد ولا يبعد ان
يترك الحكم على هذه الرواية الحقة المطابقة للقواعد والدراية وعلى تلك الرواية يلزم ان يكون هذا الماء
بل من قبيل الصوم في رمضان للمسافر وقد اجيب بان كفاية غسل الرجل لا يدل على انه مشروع فانه من الجائز
ان يكون غير مشروع ومأتية الرخصة كوضوء المعذور فانه يعفى عنه مع انه ان توضأ وامر نفسه يكون الحدث
عنه زائلا لعله الامر ان يكون اثما فكذا ههنا ان العهدة عليه في المسح ويمكن ان الغسل انما ذلك الا
انه مطهر بطريق استعمال بالضرورة ولا يخفى ما فيه فان الممنوع ليس بحجة واذ قد اتى بالغسل فلم يات بما امر
اليد ثم فلم يطهر بخلاف تلك المسئلة فان مسئلة مثل الصوم فتامل والله اعلم ان الحديث قد دخل الخف فلا حكم
الغسل اصلا هذا ملخص وتحقيق اعلم ان العزيمة التي هي الحكم الاصلي وهو قد يكون مباحا وقد يكون حراما
ومكروها كما هو الحق وذلك الحصر في الواجب والنفل المقسمين الى القسمين والمراد ان الرخص منها واجب ومنها مباح
ومنها مندوب كما في التيسير في تخصيصهم هذه القسمة بالعزيمة وذلك كاكل الميتة عند الاضطرار وصوم المسافر
ومسح الخف مثلا ويمكن ان يقرر بان من الاحكام مباحات وحرامات ومكروهات بلا مرية فهي احكام اصلية
او عارضة فلا بد من ان يندرج تحت العزيمة او الرخصة والمراد ما في التيسير جعله القسمين الا دليل من الرخصة
قسمين دون الاخرى مع ان تفسيرهما قال المص ان الرخصة بالعزم عسر الى اليسر لعارض عذر
تحقيق ثم ان تخفى ما هو الامر عليه فنقول ان العزيمة بمعنى الحكم الاصلي لا شبهة في انها منقسمة الى الاحكام
الخمسة وكذا الرخصة بظاهر ذلك التفسير ولا ينبغي ان ينكر عليه لكنهم ما قسموا هذا لك المعنى مطلقا بل ابتداء
اولا المشروع الى العزيمة والرخصة فالمقسوم الى الاقسام الاربعة العزيمة التي هي المشروع وهو ما جعله الله
شريعة للعباد اي طريقا ومذهبا يسلكونه ولا شبهة في ان الحرام والمكروه ليس كذلك فلا يدخل واحد منهما
في شيء من العزيمة والرخصة نعم امر المباح ويمكن الاعتذار عنه بان الفعل والترك فيه سيان فلا يكون
واحد منهما بخصوصه شريعة يسلكونها والمقصود ان الذي ياتي به المكلف ويكون يسلكوا ما ذونا لمكلف
بخصوصه كذا وكذا وقد قال بعض مشايخنا ان المقسم الاحكام الشرعية الا التخفيفية ولعله قصد ان المباح
قد انكره الكعبي والنفل ان نزاعه لفظي كما قرره المحقق وعلى هذا العذر غير واف بوجه اخر فان
القسم الاول من الرخصة مما يكره عبارات فقهية ويمكن المراد انه لا يبعد ان يكون ان يكون المشروع
بمعنى ما يتعلق بالعبادة ولذلك قيل في كشف المنار شريعة للعباد على ما في بعض النسخ ولا يخفى ما فيه فان
القسم الاول من الرخصة ليس عبادة وان قيل ما يتعلق بما صدر في العبادة كان بعيدا او بعد بوجه
اخر مذكوره في المبسوطات تلائح عن دغدغة وفيما ذكرناه كفاية والجمهور منهم بعض منا قد قسم الحكم مطلقا

مطلقا الى الاحكام الخمسة والسببية وهو في نفسه صحيح واما خروج الملخص بحيث راعوا التقسيم ما ذكرناه ثم بعدوا

[illegible] اما الرخصة فراعوا في تقسيمها جهة التيسير لا نفسها اي ما صدق عليه ولا شبهة في انها بهذا

الاعتبار منقسمة الى الا[illegible] الاربعة فان التيسير يتفاوت بالشدة والضعف فالاشد ما دون في

الشرع مع الحرمة ثم ما يتعلق ثم ما وضع عن المرء ثم ما وضع في الجملة واما في نفسها فبحسب الاقسام ولنظرنا الى التسع

[illegible] سول المشروع لها واما جعلهم القسمين الاولين حقيقيين فالذي يراد انه اصطلاح فانهم اصطلحوا

على ان الرخصة ما تغير الى اليسر مع بقاء الاصل على ما كان عليه السير لم يرد ولا شبهة في ان المسوخ الى اليسر ليس

برخصة حقيقية واما الرخصة في الاطلاق القديم فعلى الكل على السواء عن ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها

قالت صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا ورخص فيه فتنزه عنه قوم فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم

فخطب فحمد الله ثم قال ما بال اقوام يتنزهون عن الشيء اصنعه فوالله اني لاعلمهم بالله واشدهم له خشية رواه

الصحيحان وفي مسلم ان اعمى جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فسال ان يرخص له فيصلي في بيته الحديث وفيه يا

رسول الله ان المدينة كثيرة الهوام والسباع واما صبر النصر فهل تجد وحديث رخصة السلم مشهور في

كتب الاصول بل يقوى ان الرخصة هي اليسر في الاطلاق القديم ولذلك يستعمل في موضع الاباحة نهى

رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمر بالثمر الا انه رخص في العرية ان تباع بخرصها تمرا ياكلها اهلها

رطبا رواه الصحيحان ان رجلا من كلاب سال النبي صلى الله عليه وسلم عن عسب الفحل فنهاه فقال يا رسول الله

انا نطرق الفحل فنكرم فرخص له في الكرامة رواه الترمذي وما يشعر به بعض العبارات ان الرخصة في

الاطلاق الاصلي في غير القسمين الاولين مجاز فمما لا دليل عليه والله اعلم فصل الامر والنهي في انهما

لطلب الاحكام المشروعة المراد بالاحكام المحكوم فيه وهي الافعال والمشروع المادون في الشرع

كالمامور او المنهي دفع استطرادا والمقصود بيان ان اسباب المشروعات كما ان المقصود من طلب ما يتعلق بها

ولها اسباب تضاف اليها تحدث بالعام والوقت وملك المال والايام شهر رمضان والراس الذي يموت

ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق البقاء المقدور بالتعاطي

للايمان والصلوة والزكوة والصوم وصدقة الفطر والحج والعشر والخراج والطهارة والمعاملات و

اسباب العقوبات والحدود والكفارات ما نسب اليه من قتل وزنا وسرقة وامر دائر بين الحظر

والاباحة كالقتل خطاء والافطار عمدا السبب ما يكون طريقا الى شيء من سلكه وصل اليه وبهذا

المعنى شمل العلة ايضا وهو الاظهر فانهم جعلوا القتل والزنا وامثالهما اسباب العقوبات مع انها

علل وعبارة البعض انه المفضي الى الشيء من غير ان يكون له تاثير ويكون مباينا له فيستعمل حينئذ السبب

سببا للملك وكثيرا ما يجعلونه سببا واذا عرفته فاعلم ان عبارة الكتاب تفيد ان سبب وجوب الايمان
حدوث العالم وظاهره انه مبني على ان علة الحاجة هي الحدوث كما هو راي الجمهور
من المتكلمين وهو خلاف التحقيق وقد بينا في بعض تعاليقاتنا على الكتب الكلامية باوضح بيان
وان مسلك المتكلمين يمكن ان يخرج له وجه يخرج به كلامهم عن تلك الشناعة والكلام بعد في خفاء
ويمكن ان يقال ان الحدوث امارة الامكان فلا بد من الاحتياج الى الموجد اذ لا هو غني عن
الايجاد بل هو موجود في نفسه وبهذا الاعتبار يمكن ان يكون الحدوث سببا والله اعلم وعلى هذا يجب
على الصبي العاقل الايمان لان السبب قائم وعند الاكثرين انه لا يجب عليه فانه الى ان يكون شرط
البلوغ كما في الصلوة وههنا بحث فان غاية ما ثبت ان الحدوث او الامكان سبب الايمان واما وجوبه
بالحدوث فغير ظاهر وفرق ما بينهما ولم يثبت من الشرع اضافة الوجوب اليه حتى يستدل به على سببيته للوجوب
كما لا يخفى ولا يبعد ان يقال ان السبب هو الذمة الصالحة المعمورة بانواع النعم الالهية الجسام الموجبة للشكر الذي
هو من اعظم شعبها الايمان بما هو عليه الصلوة سبب وجوبها الاوقات وقد مر من قبل وسبب وجوب الزكوة
ملك المال النامي بزيادته ويجوز التعجيل وقد يضاف اليه والحول شرط غايته الامر ان الحول سبب النماء
يقوم مقامه حتى يتكرر الوجوب بتكرره وقد مر من قبل ايضا والصوم سببه ادراك الايام الشريفة وبهذا التفاوت
العباد يتكرر بتكررها ولا يجوز التقديم وعلى هذا اذا بلغ الصبي في بعض الشهر يلزم عليه ما ادركه دون ما مضى وقال
شمس الائمة السرخسي سببه شهود الشهر وعلى هذا يجب القضاء على من جن في الايام بعد ما كان مفيقا في الليلة ووجوب
صدقة الفطر سببه الرأس الذي يلي عليه بحمل اثقاله من النفقة والسكنى والكسوة ولهذا يتكرر بتكرره وقد ورد
في البخاري ان ابن عمر كان يؤدي الصدقة قبل يوم الفطر فلا يكون سببا وسنذكره ان شاء الله تعالى وقد مرت
الاشارة اليه من قبل وسبب وجوب الحج البيت لقوله حج البيت وسبب وجوب العشر والخراج ملك الارض
النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا وهذا التعميم في حق الخراج فان التمكن من الزراعة موجب بخلاف وجوب
العشر فانه متعلق بحقيقة الخارج وتفصيله في شرح المصنف وغيره ووجوب الطهارة سببه وجوب الصلوة وهذا
هو المشهور ولا شبهة في ان الطهارة تجب بدون وجوب الصلوة كسجدة التلاوة فالاصح ان يقال ان السبب
وجوب مشروطها سواء كان هو الصلوة او غيرها والقول بتعدد الاسباب مما لا ضرورة تلجئ اليه واما الطهارة
الكبرى فلا يصلح ان يكون سببها وجوب الصلوة مثلا فانها واجبة في نفسها ولا يبعد ان يكون سببها الجنابة والاحتلام
وانقطاع الحيض مثلا ولكنه لا يلائم ما ذكره المصنف في نفي سببية الحدث للطهارة انه ناقض فلا يثبت والجواب ان
الكبرى ممنوعة فانه من الجائز ان يكون شيء واحد مزيلا لما وجد وموجبا للاخر فالحدث ناقض للطهارة الموجودة

المرجوة عنده وموجب لتجديد اخرى ولهذا ترى انما هم يضيفون اليه فيقولون غسل الجنابة وقال الشيخ
ابن همام الاولى ان سببه وجوب ما لا يحل مع الجنابة وهذا يقتضي ان لا يكون الغسل واجبا عند عدم
وجوب ما شرط به كالصلوة وتلاوة القران وهو مخالف لبعض القرائن كما ذكر ولم يتيمم جنبا فاطهروا فانه يوجب
مطلقا وكذلك مخالف للاحاديث فافهم ولم يذكروا اسباب المندوبات فالوضوء في نفسه مندوب
بقطع النظر عن سبب ما شرع لاجله قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا توضأ العبد المسلم او المؤمن
فغسل وجهه خرج عن وجهه كل خطيئة نظر اليها بعينيه مع الماء او مع اخر قطر الماء فاذا غسل يديه خرج من يديه
كل خطيئة كان بطشتها يداه مع الماء او مع اخر قطر الماء فاذا غسل رجليه خرج كل خطيئة مشتها رجلاه
مع الماء او مع اخر قطر الماء حتى يخرج نقيا من الذنوب رواه مسلم وقد روي في الفضائل حديث له يشهد بطول
الطهور شطر الايمان وامثاله كثيرة ولا ضرورة ملجئة الى التخصيص فينبغي ان يقال بان الطهارة في نفسها
حسنة والوجوب عند وجوب المشروط ولم يذكروا ايضا اسباب الكفوف المطلوبة بالنهي ولا يبعد
ان يقال ان الاسباب في المعرفة والمندوبات المختصة بزمان مثلا اسبابها ما اختصت به وغير
المختصة لا سبب لها معرفا فانه لا حاجة الى التعريف فانها مندوبة مطلقا وكذلك الواجبات العرية
ان ما هو غير مختصة بزمان مثلا كالكف عن الزنا مثلا ولا يبعد ان يقال ان السبب هو الذمة الصالحة
فانها يصلح بواسطة تعهدها بالنعم التي من عليها ايجادها عاملة قادرة مفتقرة الى ما يصلحها في المعاش والمعاد
والله تعالى اعلم غاية الامر ان سببها ما بانه الشرع كسائر الاسباب واسباب المعاملات تعلق البقاء
المقدر الى قيام الساعة وتفصيله انه ان الله تعالى خلق العالم وقدر بقاءه الى القيام ببقاء الجنس وهو
بالتناسل وبالماكل والمشارب والمساكن ونحوها مما يحتاج اليه في البقاء والاسباب الموصلة اليها الا بالنكاح و
المعاملات من البيع والشراء والاجارة وغيرها هذا اي هذا كله سبب عادي وهو ليس بسبب في
اصطلاحنا كما ذكرنا كيف ان البقاء بعد هذه الاحكام ولا يبعد ان يقال انهم قصدوا ههنا بيان ما هو اعم
من السبب المفضي الى الوجود وعلى هذا يكون صلاح المعاد والمعاش سببا للعبادات واجبات و
مندوبات واجيب في التحقيق بان تعلق البقاء بالمعاملات سبب لا نفسها وفي ذاته يمكن ان
يتكلف في سببه حدوث العالم او امكانه ولا يخلو عن نحو من الكلفة فانه على هذا يمكن جعل الغايات
كلها اسبابا فتدبر واسباب العقوبات كالقصاص والحدود ما تستند اليه كالزنا والسرقة واسباب
الكفارات امور مترددة بين الحظر والاباحة قالوا ان الكفارات دائرة بين العبادة والعقوبة اما
كونها عبادة فظاهر واما جهة العقوبة فلانها شرعت زاجرة وانما تجب بما ثم فلا بد من ان يكون

اسبابها كذلك لكون الاثر على وفق المؤثر والافطار في رمضان كذلك فانه تصرف في مملوكه ومحظور من حيث
انه يعتدي على الصوم ولا نقول ان الزنا فيه ايضا موجب لها لان جهة الزنا ملغاة ولذلك ساوى غيا
الزوجة وعلى هذا المبحث في اليمين الغموس لانها كبيرة محضة كما في صحيح البخاري الكبائر الاشراك بالله
وعقوق الوالدين وقتل النفس واليمين الغموس وهذه المقدمات اقناعية ولا يقال ان الكفارة في
كاسمها ساترة للاثم واذهاب الحسنة السيئة ليس مقيدا بما سوى الكبيرة فليمكن بعض الكبائر محوا بها
الحسنة كيف ان الجناية على الصوم الظاهر كبيرة فان الوعيد عليه شديد على ما هو عليه لحقي المتأخرين لان
الكبائر ليست منحصرة في عدد مذكور بل كل ما اوعد عليه شديدا فهو من الكبيرة وههنا شبه الاثر مع المؤثر
في الاشتراك في جهة الاباحة غير لازمة ولم يدلوا عليه بدلالة واضحة وانما ادعوا فقط وثانيا ان
اليمين في نفسها تعظيم باسم الله تعالى ولا قبح فيه وانما القبح في المجاور كما في الصوم مثلا والله اعلم فالاظهر
ان الدليل ان اقتضى وجوبها في اليمين الغموس كما اشرنا اليه من قبل وسيأتي ان شاء الله تعالى من ان العقد
يشمل اليمين الغموس والاكثر زعموا من ان المعقودة هي ... على فعل مستقبل فوجه الرد على الشافعية انما
وجوب الكفارة في بعضه اذ هي لا توجب شرعا وعينها في الكبرى فان المباشر الذنب بالكفارة واذهاب
الحسنة السيئة وان كان حقا لكن ليس لكل حسنة مذهبة لكل سيئة كما لا يخفى والله اعلم ولكن الضرورة داعية
لهم الى هذه المقدمات الاقناعية **اشراق** وانما يعرف السبب من حيث هو سبب بنسبة الحكم اليه وتعلقه
به لان الاصل في اضافة الشيء الى شيء ان يكون سببا له في الصحيح ان يكون سببا يكون كذلك الا ان يخالف الاصل
بدون الضرورة لا يجري عليها وذلك لان الاضافة للاختصاص والاصل في كل شيء كماله وكمال الاختصاص
في اضافة المسبب الى السبب وانما يضاف الى الشرط مجازا كصدقة الفطر وحجة الاسلام لمشابهته بين الشرط
والعلة اذ الحكم يوجد عنده ولا يوجد بدونه وقد ذكرنا ان السبب هو الركن الثابت ولا يذهب
عليك ان الاضافة هو التعلق مطلقا فان ارادوا بالاختصاص هذا القدر فمسلم ثم كونه كاملا في المسببة
فقط غير ظاهر بل قد يكون الكمال بالاختصاص بان يكون موجودا فيه دون غيره الا قليلا فان قلت
ان الاضافة اللامية تفيد معنى اللام وهي للتعليل قلنا لا نسلم ان اللام له بل لمطلق التعلق ومنه
التعليل نعم ان اللام التي تفيد المسبب جره او غيره واضحة في التعليل الا انها مطلق التعلق كما في نحو الجل للفرس
والمال لزيد وليس سلم فالمعنى المستفاد من الهيئة الاضافية ليست الا التعلق المطلق ولذلك وجدت الاضافات
كثيرا في غير المسبب ومواضعه لا تعد ولا تحصى والقول بالمجاز فيه غير صحيح غاية الامر ان بعد تسليم ما ذكر ان المتبادر
هو المسببة لا يلزم منه ان يكون غيره مجازا والجواب عنه ان المراد ان الاضافة اصل في المسببة وغيرها

وبغيرها لقيام القرينة من القرائن لا سيما الإضافة كالموجود فانه متبادر في الخارج وغيره لقيام القرينة ولئن
سلم فغايته ما لزم منه الإضافة في التعليل والسببية أعم منها فلا يكون علة لا يلزم أن يكون سببا كالوقت
بمجرد الإضافة ويمكن أن يقال أن الإضافة في الإضافة هي الاقتضاء والتعليل وقع وفاقا لأنه أعم
السببية وعلى هذا يمكن أن يكون الوقت هو السبب في صدقة الفطر ويكون الأداء بعده قضاء لا من
قبيل التعجيل قبل العيد التحرير من الحديث النبوي صلوات الله تعالى عليه وعلى آله الكرام أجمعين اغنوهم عن
المسألة في هذا اليوم فإن ثبت التقدم كما ذكرنا من البخاري فهو لا يعارض الحديث لأنه موقوف وهذا مرفوع
وأيضا فالدليل قد أخرج التقدم ولا يلزم منه أن يكون التأخر كذلك فليكن الحديث باقيا على مقتضاه في ما
سوى الدليل المعارض وعلى هذا فالمراد بالسبب شرط على ما اقتضاه قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم باب
بيان أقسام السنة وأحكامها وهي قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أو فعله أو تقريره وعلى هذا لا يكون
قول الصحابي سنة وكذا الشرائع ما قبلنا ولا يتجه نقضا على الحصر في الأربعة وقد تقدم في صدر الكتاب وما في
شرح المصنف من القصر على القول والفعل ثم وبيانه أن الفعل أعم من التقرير بدليل الأقسام التي سبق ذكرها
ثابتة في السنة لأنها أمر ونهي وخاص وعام وحقيقة ومجاز وخفي ومشكل وغير ذلك فهي ما يتعلق بها في أنواع
بطلاوته وإذ قد استوفيناه فلا حاجة بنا إلى إجرائها فيها ثانيا فإنها وإن ذكرت في باب الكتاب المجيد
لكنها لم تذكر من حيث الاختصاص وإنما هي الاحتجاج في الأحكام المختصة بها وهذا الباب لبيان ما يختص
بالسنن وبابا المعارضة والبيان أدخل في الكتاب أيضا ذكرهما بعد هذا الباب تتميما لمباحثهما وبما هو متعلق
وكذا الشرائع من قبلنا في شريعة الشرائع إنما هي من حيث إنها شريعة لنا وبهذه الجهة عائدة للكتاب
وقول الصحابي إنما حجة لأجل السماع فهو راجع إلى السنة وإنما ذكر عقيب الشرائع السابقة لأن له مناسبة
من حيث إنه في الظاهر غير داخل في الكتاب والسنة ويمكن أن يكون هذا الحكم تغليبا ويدل على التوجيه الأول
قوله وهو أربعة أقسام الأول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه وعلى آله السلام والثاني في ضده
وهو الانقطاع والثالث في بيان محل الخبر الذي جعل فيه حجة والرابع في بيان نفس الخبر وهو أي الاتصال
إما أن يكون كاملا لا شبهة فيه أصلا كالمتواتر إشارة إلى أن الاتصال الكامل ليس منحصرا في التواتر فإنه قد
يكون في خبر الواحد إذا اقترن بقرائن كرواية من أخبر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لعصمته عن
الخطأ والكذب والخبر الواحد المؤيد بالإجماع على كونه خبرا متصلا مثلا وهو الخبر الذي رواه قوم لا
يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لأجل الكثرة أو باقتران أحوال أخر بعدهم عن الكذب
وينبغي أن يكون المراد بالخبر السنة أي الأمر المروي عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم سواء

باب بيان أقسام السنة

كان ان اراد خبر او ح لا تحتاج الى الاعتذار عن خروج الاثار المنقول عنه عليه وعلى آله السلام بان الخبر
هو قول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مع ما فيه من التعسف فانه يلزم ان لا
يكون بعض الاحاديث داخلا في واحد من الاقسام الثلثة المتواتر وخبر الواحد والمشهور والضان
قول الراوي قال عليه وعلى آله السلام قول و نفس القول اخر والكلام فيه ولكن عبارة المصنف في الشرح
بعيده عن هذا التوجيه فانما تفسيره له بما يحتمل الصدق والكذب في القصر عليه يشهد بان التواتر
انما هو صفة الخبر ولعل الاثار والمنقول بالتواتر يقال عليه بادنى تعامل ثم ان الاقوال متواتر
البتة فلا يكون هذا القسم مختصا بالسنة والجواب انه لم يقصد بيان احوال التواتر بل كيفية اتصال السنة
وقد يتشكك بان المتواتر اذ هو اعم فلا يكون قسما للاخص وهو السنة والجواب انه لم يجعل المتواتر قسما من
السنة بل قسم الاتصال الى الكامل ومثله بالتواتر ثم فسره وليفهم هذا القسم وهو السنة المتواترة وبما
يقال العلماء النقلة لا يلتفتون الى عموم المقسم ولذلك يقولون ان الاسم معرب ومبني لا يخفى ما فيه والتحقيق
فيه ان هولاء يصفون الاسم بالمعرب والمبني ما حاصله ان بعضه كذا وبعضه الاخر كذا ويحتمل منه حقيقة
هما الاسم المعرب والاسم المبني وهما قسمان في الحقيقة ولعله مراد ذلك القائل فافهم ثم ان عدد المشترط
اصلا فانا نجد من انفسنا العلم اليقيني بالصحة غير منوط بعدد وهو ظاهر والتفصيل موكول الى المطولات
وعدم هذا الحد فيكون اوله كاخره واخره كاوله واوسطه كطرفيه اذا كان له طرف ووسط والا فالعبرة
بما وجد منها كالخبر المتواتر عند الصحابة رضوان الله تعالى عليهم فان رواته جم غفير عنه صلى الله عليه وعلى
آله وسلم كافية في تحقق التواتر وبعد كل البعد ان اتحاد الاطراف والوسط ليس بشرط اصلا فان خبر الاخير
هو قول الجماعة بان السابقين اخبروا بكذا وهو متواتر سواء كان اخبار السابقين عن تواتر او لا لما
يفيد القطع الا انهم اخبروه ولا تعلق لمثل لهذا المقام كنقل القران والصلوات الخمس حكومة المعاينة
حكومة المعاينة وانه يوجب علم اليقين كالعيان علما ضروريا اختلف في افادته العلم فانكرها السمنية وهو
مكابرة وتشبيههم واجوبته قد ذكرت في المطولات وذلك لانا نجد العلم بالبلاد النائية والامراء
الماضين والجماهير على افادته العلم ثم اختلف فيه فقال الكعبي وابو الحسين انها نظرية وتوقف
الامدي قالوا انما يحتاج الى مقدمات المخبر عنه محسوس فلا شبهة ولا دواعي لهم الى الكذب وما
هذا شانه فهو صدق ولا يخفى ان صورة النظر لا يورثه فانه ربما يتطرق في البديهيات
الاوليات كقولنا الكل اعظم من الجزء بان يقال انه مشتمل عليه وعلى امر آخر وما هذا شانه
فهو اعظم والافادة النظرية ان يشعر بالمطلوب اولا ثم يترتب فينتقل الى العلم و

لحصو

نحوه منتف ضرورة انا نجد العلم بوجود بغداد بمجرد الاخبار والتشكيك بانه يحصل الظن اولا ثم
يتقوى شيئا فشيئا الى ان يبلغ اليقين وفيه زمان طويل يمكن ان يوجد فيه النظر وبدء هل عنه
تشكيك في البديهي المتحقق لنا بالوجدان وقال الامام حجة الاسلام الى انه من القضايا التي
قياساتها معها وذهب الجمهور الى ان العلم الحاصل به بديهي وافادته بديهية وينكشف الحال
بالمراجعة الى الوجدان فانه اذا اخبر جماعة ببلدة يجزم العقل قطعا بوجودها مع قطع النظر عن
الاستدلال والترتيب ولنعم ما قال بعض اهل المعقول ان من الحدسيات المتواتر او يكون
اتصالا فيه شبهة صورة كالمشهور وهو ما كان من الاحاد في الاصل ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم
تواطؤهم على الكذب وهو القرن الثاني ومن بعدهم وانه يوجب العلم طمانينة لا علم اليقين و
هذا القسم اخرجه الحنفية وحاصله الخبر الذي رواه عن رسول الله صلى الله وعلى آله وسلم واحد فصاعدا
الى ان لا يبلغ حد التواتر ثم انتشر الى ان بلغ حده وهو يوجب ظنا قويا قريبا من اليقين لاجل
الاشتهار وقال ابو بكر الجصاص انه احد قسمي المتواتر الا ان العلم اليقيني الحاصل القسم الاول
ضروري والعلم الحاصل من هذا القسم نظري استدلالي وقال صاحب الميزان انه يوجب العلم
القطعي عند عامة مشايخنا لانه لما اجمع اهل العصر الثاني على قبوله صار حكمه حكم الاجماع وهو
موجب للعلم القطعي الا انا عرفناه بالاستدلال والمشهور من المذهب انه يفيد الظن فوق
ما يفيد خبر الواحد واما ثبوت الاجماع فنقول كيف لا بد له من عدم شذوذ واحد من الامة من المجتهدين
العدول والمشهور هو المتواتر في العصر الثاني والذي يكفي التواتر لا يلزم ان يكون جميع الامة
او اكثرها ولا يلزم ايضا ان يكون من المجتهد العادل ولئن سلم فغايته ما لزم صحة رواية ذلك الواحد
فانهم لم يجتمعوا على انه قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بل على انه قد رواه ذلك
الراوي ثم ان يثبت الاجماع على مضمون الخبر يكون قطعيا ولا دخل فيه لجهة شهرة الخبر فهو
انما يفيد الظن الاقوى الا ان يوجب وفيه ما لا يخفى ثم اعلم انه لو كان الاجماع يوجب ان
يكون العصور كلها سواء نسبة في هذا الحكم مع انهم خصوه بالقرن الاول والثاني وهذا يرد
عليهم ايضا فان المنشأ للقوة ان كان هو الاجماع يلزم عليه ما لزم وان كان التواتر بعد
ما كان واحدا الا فالتواتر لا يختص بقوم دون آخرين في افادة القوة فان العدالة عندنا غير
شرط في التواتر وقد يعزى ذلك الى الشيعة وكتبهم شددت النكير على هذه النسبة بل
مذهبهم مذهب الجمهور والجواب ان المنشأ ظهور العدالة في القرون السابقة فخير منهم

وفشو الكذب بعدها كما دل عليه الحديث ولكنه اذ هو خبر الواحد يحتمل ان لا يكون ثابتا ثم بتلقي هولاء العدول بالقبول دل
على صحة الرواية ثم اي من العادل فترجح جانب الصحة وبعد القرنين تفشا الكذب وكثر الوسايط فلا يحصل الظن القوي
وانت تعلم ان التفسير المشهور انه المتواتر بعد كونه خبر الواحد غير صحيح لان المشتهر لما كان هو يلقي قبول الامة الاخبار
لا يلزم ان يكون بالغا حد التواتر ويكون المراد بقوله لا يتوهم تواطؤهم انه لا يتوهم لانهم اخيار الامة وهو بعيد فيها
بحث فاعلم انه يتفرعون على حصول القوة الحاصلة بالمشهور انه يصح به نسخ الكتاب بالزيادة اي تقييد المطلق وذلك
لا ينبغي في فتح القدير بانه بالغ حد التواتر ولا يخفى عليك انه لا وجه للتخصيص بالزيادة بل ينبغي ان يجوز به كل النسخ فانه اذا
قد صلح ناسخا فالخصوصية في المنسوخ ملغاة كما لا يخفى اللهم الا ان يعترض بانه دل على انه لا ينسخ كالجهاد مثلا
ومع ذلك ففيه ابطال اليقين بان ما ثبت بانه لا شبهة في انه يفيد الظن المحض والكتاب يقيني ولا ينفع القوة
الا المجاز باخبار الاحاد فان منها ما يتقوى لقوته بواسطة القراين وايضا اصل انهم لا يحتاج بخبر الواحد لاجل الضعف
فهذا المعنى بعينه موجود في المشهور ولكن ما ذكرنا ان خبر الواحد مع الشرايط وجب القبول فتلقى العلماء العدول
امتثال للواجب والكل المتلقي ظنيا فهذا لا يوجب تلك القوة نعم ان العمل بالمقيد لا يزاحم العمل بالمطلق في
بعض الصور بل يوكده واذ فيه قوة لتقييد في العمل كما قد مرت اليه الاشارة في يجب تقييد المطلق الا ان نسخ
وذلك للاحتياط وعلى هذا ينبغي ان يعامل بخبر الواحد هذه المعاملة وحديث الاجماع قد عرفت حاله و
ستعرف ان شاء الله والعلم ان الاجماع هل يصلح ناسخا وقالوا ان الزيادة بيان من وجه من حيث انها
تبين محتمل اللفظ ونسخ من وجه من حيث انها ترفع الاطلاق وتبدله بالتقييد الذي هو ضده وانت تعلم
ما فيه فان الزيادة نسخ محض وذلك لان الكلام في المقيد المتاخر فهو رافع ما كان ثابتا من الاطلاق والتقريب
له مثالا فاعلم ان حكم المتخفف غسل الرجل لانه دخل في المنى طين ولم يظهر مخرج وبعد انقضاء زمان تكفي
المتخفف بالمسح فقد زال حكمه الثابت بالشرع وهو النسخ لا غير غاية الامر ان لا انفساخ على انحاء التقييد و
التخصيص اي اخراج بعض الافراد من العام بعد ما كان ثابتا الحكم والارتفاع بالجملة ففي الاولين يبقى الحكم
الاصلي في الجملة وهو غير جار فانه اذ قد صح ان يرفع الحكم الثابت فلان يرفع عن بعض الافراد بالكلية اتم
والتنبيه عليه لان المراد يزال بالكلية فان حكم المتخفف الذي هو الغسل قد زال بالكلية ولذا جعل المحض وعلى هذا
قد استوى الزيادة والنسخ والنقل والكثرة ليست الفارقتين ثم فهم جدا فالاظهر ما اليه الجماهير من التقسيم
الى التواتر والاحاد ويكون فيه شبهة صورة ومعنى كخبر الواحد وهو ما يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة
للعدد فيه بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وقد عرفت ان المشهور كخبر الواحد في ان الشبهة فيه صورة
ومعنى كما في خبر الواحد فان الشهرة انما افادت الظن القوي وبذلك لا يبقى الشبهة المعنوية افتراق ونحوه

لا يجوزون

وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب والسنة دعويان واحدة منهما ظاهرة فان عدم افادة العلم المتيقن
بين والكلام في خبر الواحد بما هو خبر الواحد والا فقد يفيد العلم باحتفاف القراين كما لا يخفى وان اثره المص في
الشرح وتفصيله في غير هذا الكتاب والثانية منهما مختلف فيها فالجمهور على انه يوجب العمل مع افادته الظن وخالف
فيه الشيعة وتشدد وقد اتفقوا على وجوب العمل في الفتوى والامور الدنياوية للجمهور الكتاب والسنة اما الاول
فقوله تعالى واذا اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه الاية وقوله تعالى ان الذين يكتمون
ما انزلنا من البينات الاية فقد الحق الوعيد بالكتمان والامساك عن البيان فهو واجب ويلزمه القبول اذ
امر الشارع لا يخلو عن فايدة وليست الا ذلك هذا لان الحكم على العام يتناول كل واحد هكذا ذكره المص في الشرح
ولا يخفى عليك انه غير تام فان وجوب البيان يجوز ان يكون ليبلغ حدا يجب به الاخذ وهو التواتر او ما يجري
مجراه او لو كتموه بالمرة لا يرتفع الذي يحصل بالتبيين بالمرة من البين قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والطائفة اسم لما فوق الواحد فقد امر الطائفة
بالتفقه وانذار قومهم عند الرجوع وهو الدعوة الى العلم والعمل فقد امر بالتبليغ الاحاد فظهر بانه انما هو
لاجل انتفاع المبلغ اليه بالذات وهو بالقبول والفهم اذ لعل كلمة الترجي وهو في حقه تعالى محال فلا بد من
ان يكون مجازا عن الايجاب او يكون كلاما من لسان عباده نحو قوله تعالى اياك نعبد كانه قال قل فلولا نفر الاية
او بالنظر الى العباد او بمعنى اللام اي لكي يحذروا والحذر انما يتوقع اذا كان الاخذ واجبا وفيه ان الانذار
يجب على طبق ما عنده من العلم ثم الاخذ بمقتضاه انما هو اذا ثبت شرائطه التي اوجبت العلم والعمل ولذلك
يتوقع منهم الحذر لا لان الاخذ بقولهم فقط واجب فالمعنى والله اعلم ان الانذار على النافر واجب والمتفقه
لا يبعد ان يحذرون عما هم عليه لانه يتوقع منهم ان يحذروا ما لو وصل الى المطلوب وهذا كما ان شهادة كل واحد
اذا ما دعي واما الاخذ بموجبه فيعتمد ثبات الموجب وهو النصاب فخبر الفهم تحمل الانذار الا انه لا نزاع
في وجوب قبوله وقوله تعالى وكنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ولا خفاء في انه
لا يدل على المطلوب وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وفي التحرير انه استدلال بالمفهوم مختلف فيه
ولو صح لكان ظاهرا ولا يثبتون به اصلا فرعيا والكلام وسيلة عمل والجواب انه ثبت لاجل الفروع
دل على ان خبره في نفسه مقبول والاجماع الوجه في تعلق الحكم بالفسق ولا يبعد اثبات الاصل الكلي
بما هو ظني بل كثير من الادلة كذلك وفيه ان شان نزول اخبار الفاسق وهذا الوصف يصلح
علة للتوقف ثم الواحد المخصوص كذلك يقوي فلذلك على الحكم والله اعلم واما السنة فمنها انه قد صح ان
النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم قبل خبر الواحد مثل بريرة فيما يهدى اليه ونحوها انما تم اذا كان

متواترا وفيه تأمل وايضا لا يتوقف فتم ومنها انه بعث الافراد الى الافاق وما كانوا بالغين حد
التواتر واعترض عليه بان بعضهم يجوز ان يكون للفتوى وقال صاحب المحصول ان العوام في
القبائل كانوا اكثر من المجتهدين فحاجتهم الى المفتي اشد منها الى الرواة لهم ليتمسكوا بها وبالجملة فبعيد
ان هذا الاحتمال ليس ابعد لكن لا بد من قيام الدلالة على قطع هذا الاحتمال حتى يتم الاستدلال ولا بعد
ان يقال ان تبليغ الافراد الى الاطراف والنواحي العلوم بالتواتر لم يكن مختصا بالعوام بل كان الى
الكل وقد يبلغ الا التبليغ الحكم ولما تعدد الافراد وجب قبوله بالعام والمجتهد فيه سواء لئن سلم
ان المبعوث اليه هو العامة فلا شك في ان قبولهم فتواه ليس الا لان ذلك حكم الله تعالى ورسوله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهذه الحجة عامة للكل والسر فيه ان الفتوى ليس يجب ان يكون
بالاجتهاد وبالرأي بل هو في غاية الخفاء في زمنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيكون [illegible]
ان يكون بالاجتهاد وبمقتضى ظاهر النص بل هو الظاهر كما عرفت فقبول الفتوى هو قبول
الحديث المروي بالمعنى ولا خفاء في ان العامي اذ جاز له قبول الحديث فالخاص احرى
مع ان التحقيق ان الاجتهاد يتجزى والعمل بالحديث احرى من التقليد فتدبر وعلى هذا يتم نقض
المسالك ان اتبعه فانظر في قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين الآية فان البيان وجب
وفيه المطلوب لانه ظاهر ان فائدته الاخذ به وما ذكر احتمال محض وانما عمل في الشهادة
لعارض والا فالموجب فيها ايضا ذلك كما في حقوق الله تعالى وانظر الى قوله تعالى فلولا نفر
نفر الآية فان الانذار اعم من الافتاء وبالرأي بمقتضى ظاهر النص وهو ظاهر ان واو وقد وجب
فالمكلف بالتبيين بما شاء منها فيجاب روايته الواحد ثم المنذر يتعلق بالكل ولئن تعلق الافراد كان
الاخذ واجبا وهو المدعى على ان في التخصص بالافتاء يجب تخصيص العموم بغير المجتهد بخلاف
الابقاء على حاله فان الانذار لمن يصلح سواء كان عاميا او مجتهدا غايته الامران الفتوى في غير
المجتهد ولا غير فانهم نعم ههنا اشكال وهو ان المنذرين يجوز ان يكونوا عدد التواتر ولم
يكونوا الآحاد ووجه ذلك ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعد انزال الوعيد الشديد في
حق المتخلفين عن غزوة تبوك كان اذا بعث جيشا اسرع المؤمنون باسرهم الى النفر وانقطعوا
عن استماع الوحي والتفقه في الدين فامروا ان ينفر من كل فرقة طائفة ويبقى الباقون ليتفقهوا وينذروا
النافرين اذا رجعوا اليهم ولا شبهة في ان الباقين عدد التواتر ولئن نوقش فلا خفاء في
جوازه فلا حجة هكذا ذكر في بعض كتب اصول الفقه متوافقا للمفسرين ويمكن ان يجاب

بانه

بانه على هذا امر الباقون وهم لا يجب ان يكونوا بالعين عدد التواتر فان النص عام وايضا فان الحكم على الافراد
لا على المجموع فالمعنى والله اعلم ان لكل فرقة ينذر الراجع وفيه المطلوب وايضا هذا المعنى على خلاف
الظاهر كما هو الظاهر مع ان الراجعين يحذرون وينتفعون بانذار رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم ولا احتياج ح الى انذار الباقين وشان النزول تم بالمعنى الظاهر فان التفقه قد وجب و
فيه المخصوصية ملغاة فالكل فيه سواء فلا ينفر الكل والله تعالى اعلم بما اراده والامر بالمعروف ايضا
اعم من الافتاء والاخبار وقد كان عادتهم كلا الامرين وفايدته انتفاع المامور بما امر واما الاستدلال
بمفهوم الفاسق ولعله ايضا لمشابه من القوة لظهور ان نفس خبره لو كان غير معلول فلا يحتاج
الى التعليل ايضا لانه موجب بنفسه عدم القبول فلا يحتاج الى التعليل بامر آخر عارض وهو
الفسق وقد يجتمع مع الصدق ولا يورث الكذب اليه فافهم والله اعلم ولهم ايضا الاجماع وتفصيله
على ما في التحرير انه تواتر عن الصحابة رضوان الله تعالى عليهم في وقايع خرجت عن الاحصاء تفيد مجموعها
اجماعهم على وجوب القبول لان ايجابهم الاحكام يدل عليه والسر فيه انهم عملوا الخبر والاخبار فعلم
انه لم يكن دليل لهم سواه فلنعد جملة منها عمل امير المومنين ابو بكر الصديق بخبر المغيرة وابن شعبة ومحمد
بن سلمة في توريث الجدة السدس عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اخرجه مالك واحمد و
اصحاب السنن وقال الترمذي حسن وصححه ابن حبان والحاكم وعمل امير المومنين عمر بخبر عبد الرحمن
بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اخذ الجزية من مجوس هجر كما في صحيح البخاري و
بخبر حمل بن مالك ان امراة ضربت اخرى فقتلها وجنينها فقضى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
في حملها بغرة عبد او امة ان يقتل بها كما اخرجه اصحاب السنن وابن حبان والحاكم وبخبر الضحاك
بن سفيان في ميراث الزوجة عن دية الزوج حيث قال كتب الى رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم ان اورث امراة اشيم من دية زوجها اخرجه اصحاب السنن واحمد وقال الترمذي حسن
صحيح وبخبر عمرو بن حزم في دية الاصابع عن سعيد بن المسيب قال قضى عمر في الابهام بثلث عشر و
في الخنصر بست حتى وجد كتابا عند آل عمرو بن حزم يذكرون انه من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
فيه ان في كل اصبع عشرا هذا حديث حسن اخرجه الشافعي والنسائي وقال يعقوب بن سفيان
لا اعلم في جميع الكتب كتابا اصح من هذا الكتاب كان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم يرجعون اليه وعمل امير المومنين عثمان وعلي رضي الله تعالى عنهما بخبر فريعة بنت مالك
بن سنان اخت ابي سعيد الخدري ان عدة الوفاة في منزل الزوج قال بعض شراح التحرير ان

النسبة الى عثمان ثابتة رواها مالك واصحاب السنن وحسنه الترمذي وصححه هو وابن حبان والحاكم
واما النسبة الى امير المؤمنين على فالله اعلم بها قال صاحب التيسير المثبت عنده ما ليس عند النافي
وايضا ان الاجماع قد ثبت على قبول خبر ابي بكر الامة من ذلك نحن معاشر الانبياء لا نورث وروا
النسائي انا معاشر الانبياء يدفنون حيث يموتون رواه ابن الجوزي وغيرهما وغيره فان قلت
يستلزم ان نسخ بخبر الواحد فانه قبل انعقاد الاجماع كان خبرا واحدا مخصصا في الكتاب نورث
البنت مطلقا قلت ان ابا بكر اذ سمع من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فلا شبهة عنده فانه
اتم من التواتر فصح له ذلك تخصيصا او نسخا بخلاف غيره فانه انما حصل له نسخ بخبر الواحد وبعد الاجماع
فانما الانتساخ او التقييد بخبر الواحد عند المجمعين والجواب ان عمل امير المؤمنين الى ابي بكر بمنزلة قوله وقول غيره
من الصحابة ان هذا منسوخ ونوجه في النسخ مع ان طاعة اولي الامر واجبة اعلم ان هذه الا[illegible] بند
احدثت من التيسير شرح التحرير اظلام فان قلت قيل لا عمل الا عن علم بالنص فلو وجب العمل لوجب
العلم لانتفاء اللازم او ثبوت الملزوم وتفصيله ان بعض الناس زعم ان العمل واجب بالادلة القطعية
ولا وجوب الا عن علم لقوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم نفي اتباع الظن فهو بقيد العلم وقوله تعالى
وان يتبعون الا الظن ذم اتباع الظن وظن آخرون ان العمل ليس بواجب لانه يفيد الظن و
قد منع عن اتباعه فههنا حسابان السابقان وضع في احدهما المقدم ورفع في الآخر التالي ان
خبر الواحد لو اوجب العمل لاوجب العلم والمقدم ثابت لما مر والتالي باطل لما ذكرنا والجواب ان المراد الاعتقاد بما
والمخصص الاجماع لوجوب العمل بالظن كما في القياس والشهادة وغيرهما كيف وان التمسك بالمتواتر واجب
مع ان دلالته قد تكون ظنية كما لا يخفى على من تتبع الآيات والاحاديث المتواترة وايضا والله اعلم
ان العلم من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يمكن تحصيله لصفاء الباطن المورث نزول الوحي عن جناب
الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه واما غيره فقلما يتيسر له ذلك فان معارفه كسبية
فلو كلف بتحصيل العلم في الكل لكلف بتحصيل المحال العادي ويوقع في الحرج العظيم وهو مسدود وقد ذكر في غير
هذا الموضع ان الخطاب برسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يعم الامة الا بدليل من خارج كعموم الشريعة
واذا تعرفه فاعلم ان هذا الخطاب خطاب مع رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فلا يعم وانما يعم اذا
انعدم الفارق وقد علمت ان ههنا فارقا فتخصيصه به صلى الله عليه وعلى آله وسلم وايضا ان العلم قد يطلق على
الظن ايضا والظاهر انه مشترك معنوي قال الله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن الى الكفار والعلم
بالايمان ظني فليحمل الآية الكريمة عليه جمعا بين الادلة وبهذا يعلم الجواب عن التمسك بقوله تعالى وان

وان ثبوت الالفن ولا بعد ان يقال ان المراد التخلص بالرأي من دون دليل مورث اليه وذلك لان
هذا حكاية حال يجوز ان يكونوا منعوا التخلص وهو لا ينفي عن الكل في شيء اشراق والراوي ان عرف
بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين ابي بكر وعمر وعثمان وعلي رضوان الله تعالى عليهم
والعبادلة عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر هذا عند الفقهاء واما المحدثون فعبد
الله بن الزبير بدل ابن عباس وهو جمع عبدل ومن العرب من يقول زيدل في زيد وعبدل في عبد
وقد شكك بان فقه الله تخصيصه بالعبادلة المنسوب والجواب ان ذلك قياس وهذا على خلاف القياس كان حديثه
حجة مطلقا لاجتماع الشرائط المعتبرة يترك به القياس سواء وافقه او خالفه خلافا لمالك رحمه الله تعالى
وان عرف بالعدالة دون الفقه كانس بن مالك وابي هريرة رضي الله تعالى عنهما ان وافق حديثه
القياس عمل به وان خالفه لم يترك الا بالضرورة كحديث المصراة والى هذا اشار ان خبر الواحد العادل الضابط
المعروف بالرواية حجة يترك به القياس المخالف واما القياس الموافق فعبارة الكرخي تجاه على انه يترك
ايضا وعبارة الفقهاء دلت على انه لا يترك بل يستعمل به للتقوية ويمكن التوفيق بان مراد الاصوليين انه
لا يحتج به عنده ومراد الفقهاء انه يؤتى به للتقوية الا عند الضرورة وهو ان يكون حديث غير الفقيه مخالفا
للاقيسة باسرها وقال الكرخي منا واكثر الاصوليين يقبل كالاول وذلك كحديث المصراة وهو ما روى ابو هريرة
عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا تصروا الابل والغنم من ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان
رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر رواه الصحيحان خالف القياس بالمثل او القيمة وان كان مجهولا بان
لم يعرف الا بحديث او حديثين كوابصة بن معبد فان روى عنه السلف واختلفوا فيه او سكتوا عن الطعن صار
كالمعروف وان لم يظهر من السلف الا الرد كان مستنكرا وان لم يظهر في السلف فلا يقابل برد ولا قبول يجوز
العمل به ولا يجب والاكثرون منهم وبعض منا على ان العادل خبره مقبول مطلقا سواء كان فقيها او لم يكن فقيها
وسواء كان مجهول الرواية او معروفها الا انه ان اختلف في رده وقبوله عند اشتهار الرواية لا يقبل ثم ان
كان القياس معارضا له فان كان معارضه العام والخاص فيخصص الخبر به ثم الحاق القياس مخصصا والا فالخبر
مخصصا فسيجيء ان شاء الله تعالى في القياس من حديث تخصيص العلة وان كان معارضه لا يرجع احدهما الاخر
بالمرة فالاكثرون على تقديم الخبر وقيل قدم القياس مطلقا وهو معزو الى مالك الا انه استثنى اربعة احاديث
فقدمها على القياس حديث غسل الاناء من ولوغ الكلب وحديث المصراة وحديث العرايا وحديث القرعة
وقال ابو الحسين البصري الحاق ثبوت العلة بقاطع فالقياس وان لم يقطع بشيء سوى الاصل وجب
الاجتهاد في الترجيح والا فالخبر مقدم وقيل ان كانت العلة ثابتة قطعا وقطع بها في الفرع قدم القياس وان

ت وبيان لو قف والا فالمختار هو المختار للآمدي وابن الحاجب وغيره منهم الشيخ كمال الدين بن الهمام

مثاله ومثل اصحابنا المجهول الراوية المختلف فيه بمعقل بن سنان ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
قال لبروع بنت واشق الاشجعية بمهر مثل نسائها حين مات عنها هلال قبل التسمية والمسيس قبله
ابن مسعود كما رواه الترمذي عنه انه سئل عن رجل تزوج امرأة لم يفرض لها صداقا ولم يدخل بها حتى
مات عنها فقال ابن مسعود لها مثل صداق نسائها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث
فقام معقل بن سنان الاشجعي فقال قضى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في بروع بنت واشق امرأة
منا مثل ما قضيت ففرح بها ابن مسعود وقال الترمذي حسن صحيح وبه يقول الثوري واحمد وقال امير المؤمنين علي
بن ابي طالب كرم الله وجهه وزيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر لها الميراث ولا صداق لها وعليها
العدة وهو قول الشافعي وقال ابن المنذر ثبت مثل قول ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم وبه نقول كذا في التيسير وقد مر في اوائل الكتاب ما يتعلق به وقال الشيخ ابن همام ولا يخفى ان محله كان
بالرأي الا انه لم يرد ابه الموافق لانه من الحاق الموت بالدخول بدليل ايجاب العدة كالدخول والعمل
اعم من القول لجواز اعتباره كالمال لعدم لا لافادة القوة الا ان ينقل عنه انه بعد استدل به ولو نقل
ايضا في تمثيل المجهول فان المجهول المذكور عندهم من لم يعرف الا بحديث او بحديثين ولم يعرف عدالته ولا فسقه
ولا طول صحبة وقد عرفت عدالة الصحابة بالنصوص ومثل احاديث اخرجها ابو داود والترمذي وابن
ماجه والطبراني ومثلوا المنكر لفاطمة بنت قيس ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لم يجعل لها سكنى
ولا نفقة وقد طلقها زوجها ثلاثا كما في صحيح مسلم ورده عمر فقال لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة
لا ندري حفظت ام نسيت رواه مسلم ايضا وقال مروان كما في صحيح مسلم ايضا لم نسمع هذا الا من امرأة
سنأخذ بالعصمة التي وجدنا الناس عليها هذا ما ذكر الاكثر من ان العبرة لصدق الخبر وذلك بالعدالة والضبط
ولا مدخل فيه لفقه الراوي وعدمه وكذلك لا دخل لقلة الرواية واذا اشتهر رواية هذا المجهول وقبله البعض
ورده الآخر فهو جرح وهو مقدم على التعديل وبعد ما ثبت الرواية من العدل فان ساواه القياس في
القوة فالترجيح الى العقل والا فالعبرة للقوي كيف ان الخبر قد يكون ظني الدلالة والقياس قويا فلا حكم
بقوة الخبر مطلقا وقال اصحابنا ان الراوي ان كان فقيها فالعبرة للخبر لانه ثابت بلا ترد والقياس
فيه شبهة ولا يقطع الا اذا ثبت العلة بنص او اجماع فقد تعارض النصان وح يسقط النظر في المرجح
ويسعى في المعارضة ان شاء الله تعالى صرح بما حكي فيه وقال بعض من لحا من المحدثين ان الكلام في الخبر
القطعي الدلالة وعلى هذا فلا خلاف فيها فان الحاصل ان الخبر القطعي الدلالة يقدم على القياس المستنبط

المستنبط بالرأي وهو مما لا ينبغي أن ينكره أحد فإن الإنكار إنما يتأتى من سلقاء واحتمال قوة القياس على
الخبر أو مساواته والقياس المستنبط بالرأي لا يبلغ حد القطعية لأن الرأي لا يهتدي إلى إدراك العلة
بالقطع فيكون أشد ضعفا البتة ولئن نوقش فيه فلا شبهة في أنه مجرد احتمال لم يوجد له مثال في الوجود عالم
وإن فرض وجوده ففي غاية الندرة فالحكم الكلي ثابت لا يستثنى منه ذلك النادر وإذ هو أقل جدا على
تقدير التسليم لم ينال به يحكم على الإطلاق فإن قلت قد وجدناه كثيرا فإن النص المكتوب إنما وجد في حق
الأعرابي وكذلك الرجم في ماعز وتقدح المناط بأن خصوصية الوقت من الصبح وغيره غير داخل وكذا
نقص المماسة وكذا خصوصية الشخص فعلم أن المناط هو التعدي على الصوم بالمباشرة المنافية مطلقا أو
مخصوصا بالجماع وعلى هذا قس قلنا هو مفهوم موافق لا قياس فإن استنباط لا يحتاج إلى اجتهاد
فرجع إلى النص وإن نوقش فيه فبعموم الشريعة والكائن الراوي غير فقيه كأبي هريرة رضه فإن كان
خبره موافقا لقياس من الأقيسة أعلم الظهر موافقه ولا في الفقه فخبره مقدم لخبر الفقيه وإن خالف لكل
الأقيسة فرد خبره كخبر المصراة وعمل به الشافعي ومالك وأحمد وأبو يوسف وذلك لأن نقل الخبر
بالمعنى مستفيض وقد أدى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم جوامع الكلم فتحمله غير الفقيه لا يصل
كنه ما أراده صلى الله عليه وعلى آله وسلم فدخل فيه شبهة والقياس في نفسه حجة معتبرة في الشرع فلا يعارضه
والجواب أن القياس حجة بالكتاب والسنة والإجماع فما خالف القياس من كل وجه فهو في المعنى مخالف للسنة
المشهورة والكتاب والإجماع وقال الإمام الرازي في المحصول إن الكتاب والسنة والعقل يرده أما
الأول فالعمومات التي مرت فإنها غير فارقة بين العالم وغيره وأما الثاني فقوله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم نضر الله عبدا سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها فرب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى من
هو أفقه منه رواه الشافعي وأحمد والترمذي وغيرهم وأما الظن حاصل فوجب اتباعه ثم نقل تمسكنا
أولا أن الدليل ينفي جواز العمل بخبر الواحد خالفناه إذا كان الراوي عالما لأن الاعتماد على روايته
أوثق وثانيا أن الأصل أن لا يرد الخبر على مخالفة القياس والأصل إليه صدق الراوي فإذا تعارضا
تساقطا وأنت تعلم بأنه فإن العمومات القرآنية إنما يفيد الحجة ونحن لا ننكرها ولا نعني المسقوط المسقط
وهو القياس مع دخول الشبهة في نقل الخبر وأما الحديث فإنما يوجب العبرة بالوعاء وفيه تردد وأما
العقل فقد عرفت أن الظن قد ضعف بمعارضة القياس من جميع الوجوه واحتمال الخطأ في بلوغ كنه المراد
هذا وأما الدليلان اللذان ذكرهما لا يوجدان في كتب الحنفية بل إنما يوجد بخلافه فإن في بعض كلمات
الهداية أن الأصل قبول خبر الواحد لعلة الصدق ومع ذلك فلا يرتاب عن ضعف بين وإلى أن الخبر

لكان ظني الدلالة والقياس قويها او مساويا فالعبرة للقياس او الوقف اي فالحجر هو الاقوى لان الكلام
فيما اذا روي بعبارة تدل على ان لفظه صلى الله عليه وعلى آله وسلم واحتمال النقل بالمعنى فيه قد غاب به الجهالة
فلا ينبغي ان يترك بالعزو الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ثم الظاهر ان النقل بالمعنى لكان فيما اذا
لانه الظاهر من قوله قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم والخفاء فيه من الماهر في اللسان لا يخفى
بعد كل البعد ولا فارق من يلقى او رواته غير الفقيه ومن الفقيه لكل الامة واما حديث المصراة ان ترك فانما
ترك لمخالفته الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى والسنة المشهورة من اعتق شقصا من
مملوك قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا رواه الجماعة بالمعنى كما في التيسير وقوله عليه وعلى آله السلام
الخراج بالضمان رواه احمد والاجماع فان ضمان المثلي بالمثل وغيره بالقيمة ولا شبهة في ان اللبن
قد تلف انه فالمراد والله اعلم اداء التمر اذا كان مساويا له في القيمة هذا هو الكلام في المعروف
واما المجهول فقد قال المصنف وهو من لم يشتهر بطول الصحبة معه صلى الله عليه وعلى آله وسلم وانما عرف بما رواه
من حديث او حديثين فان روى عنه السلف وعملوا به وصححوه او سكتوا عنه اشتهار الرواية صار حديثه
كحديث المعروف لشهادة اهل المعرفة لانهم لا يتهمون في امر الدين فلما قبلوه دل على انه صح عندهم لانهم
لا يسكتون على منكر وان اختلفوا فكذلك وقد قال صاحب البديع يقدم التعديل على الجرح وهو كما ترى فان
الجرح مقدم بل وجهه ان ترك البعض ليس بجرح لجواز ان يكون لمعارض اقوى عنده وقبول البعض توثيق
فوجب القبول لوجود الموجب وارتفاع المانع وان رده الكل فهو مردود وان لم يظهر في السلف حديث
فلم يظهر الرد والقبول خلافا للعمل ويجوز الاحتجاج به لانه متهم لانه لم يشتهر روايته والعدالة كانت ظاهرة
في الصدر الاول خلا بعده وتكرر ولتفصيل المقام ان المجهول مجهول الرواية والعدالة وفيه الكلام ومجهول
الرواية فقط وهو حال الصحابة ما ذكر ومجهول العدالة وهو المستور وهو لا يتاتى في الصدر الاول فان الظاهر
في الصحابة رضوان الله تعالى عليهم العدالة وهو لا يتاتى في غير ذلك الصدر ايضا لا كثرة لا يقبلون رواية
عن ابي حنيفة في غير الظاهر قبوله لظهور العدالة بظاهر الاسلام وقد روي عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
امرت ان احكم بالظاهر والله يتولى السرائر وقال الذهبي لا اصل له ولكن يثبت معناه في الصحيحين انما انا
بشر انكم تختصمون الي فلعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض واقضي له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت
له بشيء من حق اخيه لا يأخذ به شيئا فانما اقطع له قطعة النار ولا يخفى ما فيه فان الظهور ثم فان
ظهور الاسلام لا يدل على العدالة فالحكم على الاطلاق لا يصح وانما هو في الموفق من ائمة نقل
الحديث وقد قال تعالى ان جاءكم فاسق فتبينوا والمستور مساوي النسبة الى الفسق

الفسق والعدالة فلا يثبت شرط القبول وهو ارتفاع الفسق فلا يقبل اه‍ واعلم ان مذهب
الاكثرين ان المستور غير مقبول ومجهول الرواية لا يقبل ان رده قوم وقبله اخرون لانه
يحتج وعندنا لا يحتج فان عدم القبول لعله لمعارض ودليل اخر وعلى هذا فالمعروف العدالة
ظاهرا وهو الذي لم يظهر منه فسق وباطن امره غير معلوم وقد تقدم او امر الله تعالى ولو اشهد
سواء كان مجهول الرواية او لا ينبغي ان يقبل على كل حال فان عند اشتهار الرواية
ان عمل بها السلف فظاهر فانه توثيق وكذا ان سكتوا لان سكوتهم لا يكون على منكر وكذا
ان اختلفوا فان الاختلاف ليس بجرح وقد امرنا بقبول خبر العدل وكذا ان لم يظهر شيء من
الرد والقبول فان العدالة لم يرتفع اصلا وعدم الاشتهار في السلف لا يورث التهمة
الرافعة للظن بالصدق الحاصل بالعدالة نعم لا يعارض المشهور في السلف والمعمول به عندهم
وكذا ان رده الكل فان الرد ليس بجرح لكن سمعت مقالته ما لزم ان يقبل عند الاجتهاد ودخوله
الاخر واما المستور فلا يقبل اصلا الا المستور الذي في القرن الذي العدالة فيه ظاهرة والله سبحانه
اعلم **اشراق** والمحل الخارجة لشرائط الراوي وهي اربعة العقل وهو نور يضيء به طريق يبتدأ
من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبدو المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله وقد ذكر في
توضيحه ما هو اخفى من الموت فان العقل ظاهر وهو فهم المعاني العقلية او قوة بها ذلك الفهم وارادوا
بالنور امر به الفهم يضيء به ان يظهر به طريق من منتهى درك الحواس فيظهر في المطلوب المقصود ادراكه
للقلب وهو الروح المدبر للبدن فيدركه والحاصل انه قوة بها يدرك المطالب بعد ان لا
الحس والتخيل والشرط الكامل منه وهو عقل البالغ دون القاصر وهو عقل الصبي والحاصل
انه يشترط البلوغ مع الفطر حين الاداء واما كان الصبي حين التحمل اما الاشتراط فلان الصبي غير
مكلف فلا يبالي بالكذب فلا ثقة به وعدم اشتراطه عند التحمل فلاجماعهم على قبول رواية
ابن عباس وغيره بلا استفسار عن الوقت الذي تحملوه فيه التيسير جار في صحيح البخاري ما يدل على ان
ابن عباس تحمل صغيرا وقد اداه كبيرا فقد قيل له اشهدت العيد مع رسول الله صلى الله تعالى
عليه وعلى آله وسلم قال نعم ولولا مكاني منه ما شهدته من الصغر والظاهر ان العبرة لرجحان جنبة
الصدق وهو حاصل بالرواية عند البلوغ فانه بعد التحامي عن الكذب وهو ظاهر وقد
يدعى ان اسماع الصبيان الحديث رائج عن السلف والخلف ولا فائدة له سوى صحة القبول
ولا يخفى ضعفه فانه يجوز ان يكون الاسماع للاعتبار بالمكارم ولا يستلزم ايضا صحة قبوله عند البلوغ

وقيل ان المراهق تقبل حديثه مع تحكم الرأي وقال الشيخ ابن الهمام المعتمد الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
ولم يرجعوا اليه فان قلت ان عبد الله بن عمر اتى اهل قباء واخبرهم بتحويل القبلة الى الكعبة وكانوا في الصلوة
واستداروا كلهم وكان يومئذ صغيرا لانه عرض عليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم يوم بدر وهو ابن اربع
عشرة سنة فلم يجزه وتحويل القبلة كان قبل بدر بشهرين فقد اعتمدوا خبره في معظم الامر ولم ينكر عليهم رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم والجواب ان المخبر انس بن مالك فقد روي ان خبر فيحمل على انهما اتياهم
واخبروا احدا بعد واحد فيجوز ان يكون الاعتماد على خبر انس بن مالك وهو بالغ والا فشبه ان
من الجائز ان يكون ابن عمر بالغا فان اربع عشرة سنة تصلح للبلوغ في مثل الاشخاص غاية الامر انه رده
صلى الله عليه وعلى آله وسلم في الجهاد لجواز ان يكون لضعف البنية اذ لم يكن واجبا عليه وقال بعض
الثقات ان المخبر لم يكن ابن عمر وانما هو البراء وقد عرض يوم احد وهو ابن اربع عشرة سنة فلم يجزه
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعرض يوم الخندق وهو ابن خمس عشرة سنة فاجازه
ذكره البخاري في صحيحه وتحويل القبلة كان بعد الهجرة بستة عشر شهرا او سبعة عشر وانس كان ابن عشر
سنين وواحد كان في شوال سنة ثلث فعمره ثلث عشرة سنة وابن عمر كان يومئذ ابن اربع عشرة
سنة فهو اكبر من انس فكيف يكون هو بالغا دون ابن عمر هذا وذكر المحدثون ان الآتي عباد بن
نهيك بن اساف وهو شيخ كبير او صح عنه انه صلى مع النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو الذي صلى الظهر
مع النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ركعتين الى بيت المقدس وركعتين الى الكعبة ثم اتى قومه بني حارثة
وهم ركوع في صلوة العصر فاخبرهم بتحويل القبلة فاستداروا الى الكعبة وقيل عباد بن بشر وقال الحافظ
العسقلاني وهذا ارجح رواه ابن خزيمة وغيره كذا في التيسير وبالجملة انه لا يثبت ان الثقة يخبر الصبي
والقول ما قال اهل الحديث والروايات في تعيين تلك الصلوة مختلفة وليس هذا موضع بيانه اه حنفيه
هذا يكشف ان خبر الواحد نسخ ما هو الثابت بالقطع فان القبلة كانت بيت المقدس بلا ريب وانما
استدار اهل قباء بروايته خبر الواحد وايضا ان حكمي اذا بلغ واحدا من الامة لا يلزم الجميع فان ما صلوه
قبل الاستدارة كان منسوخا ويمكن ان يجاب بان خبر الواحد قد يفيد القطع باقتران القرائن الاخر
ويجوز ان يكون القطع لاهل قباء حاصلا بالنظر الى ان هذا العدل الراسخ في الطاعة لا يلبس في امر الدين
بحضرته صلى الله عليه وعلى آله وسلم او غير ذلك التوجه الى الكعبة كان واجبا من حين نزلت الآية لكنهم لم يكونوا
عالمين بان الحكم يلزم من ذلك الحين بل من حين الاطلاع في زمنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم ورسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم سكت عليهم وهذا الصحيح فان من بعد عن المدينة لزم عليه قضاء صلوات عمر

غير عديدة مع انه لا يسوى صبي منه لمكان الخفاء فان الظاهر ان الحكم انما يلزم بعد الفهم ولا تكليف على
غافل والجاهل انه عومل معاملة المباح للعذر والاشبه ان بلوغ الحكم واحدا من الامة غير كاف لتكليف
من لم يبلغه والا يلزم تكليف الغافل فالحكم السابق باق لانه لا رافع وحديث اهل قبا ظاهر فيه ويدل عليه
ايضا ما في جامع الاصول قال ابن عباس لما وجه النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم الى الكعبة قالوا
يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وهم يصلون الى البيت المقدس فانزل الله تعالى وتبارك
ما كان الله ليضيع ايمانكم الاية فان الظاهر ان السؤال بالاخوان الذين صلوا الى البيت المقدس
بعد التحويل فانه التوجه اليه قبله كان مظنة القبح كيف ان التوجه اليه كان واجبا على الكل فلا بد من
ان يكون سؤالا عنهم وهم صلوا اليه بعد التحويل قبل الاطلاع بالتحويل فانه بعد الاطلاع يضيع العمل لانه
... هذا من سوانح الوقت لكنه مخالف للجمهور ولعل الله ياتي بالفتح ويحدث بعد ذلك امرا وحكم
ال... الجمهور بقبول خبر الصبي فيما طريقه المشاهدة بخلاف ما طريقه النقل كالافتاء والرواية منها
واعلم ان الدليل المذكور على عدم قبول رواية الصبي يرد عليه ان بعض الصبيان قد يتحاشى عن الكذب
فوق ما يتحاماه البالغ فيحصل الظن القوي فينبغي ان يقبل وعدم رجوع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم
لانعدام الحاجة مع الخفاء في صحة القبول لان الاكثرين لا يتحاشون الكذب ولا يضبطون ولا يبالون
بذكر ما لم يحفظوه بل يعتمدون على مجرد الاحتمال والاوضح ان يقال ان الشرع لم يعتبر والياعلى بالا تصرفا
محاباة ويتبرعاد ومبادلة مع ان امره سهل واعاد ذلك للنقص في العقل فلان لا يعتد ولياتي في نقل الشرع
اولى والله اعلم والحفظ وهو ثاني الشروط وهو سماع الكلام كما ينبغي سماعه ثم فهمه معناه الذي اريد
ثم حفظه ببذل المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبة بمذاكرته على اساءة الظن بنفسه الى حين
ادائه قال المصنف وهو نوعان احدهما ضبط المتن بصيغته ومعناه من حيث اللغة والثاني ان يضم
الى ذلك ضبط معناه الشرعي وهو الفقه والاول هو المعتبر في الرواية والثاني هو المعتبر في المعارضة
فيرجح رواية الفقيه على رواية غيره وقد مر وجهه فرقيل وجه اشتراط ان من اشتدت غفلته لا
ثقة به ثم الظاهر ان هذا الفهم انما تعتبر فيمن يحتاج في الحفظ الى السماع والا فمن يعني بادنى توجه
فلا يحتاج الى التوجه بكليته لكنه نادر جدا ولذلك لم يلتفت الى هذا الاحتمال فان الحكم يتبع الاعم
الاغلب فتامل فيه والاشبه ان يعتبر رجحان الضبط ان يكون الضبط اقوى من الغفلة واما الفهم
بمعناه فشرط اصحابنا ولا يوجد في كتب المحدثين بل انما يوجد ما ينفيه ولم يورده ولا يبلاد اصحابه
عليه بل الظاهر انه لا يجري به وذلك لان الحجة هي لفظ الحديث وحفظه لا يتوقف على فهم المعنى ممن

كان ضبطه أوسع وغفلته أندر يوجب الظن بأن ما رواه كذلك وليس العبرة في الباب إلا لما يحصل
الظن وكذلك الضبط الأكمل وهو المختص بالفقاهة لا يجب أن يكون راجحا البتة فإن العقل في معنى
وإن كان شايعا لكن الكلام فيما إذا رواه بما يدل به على أنه لفظه صلى الله عليه وعلى آله وسلم ومع
فهو والفقيه سيان لا سيما إذا كان النقل متعلقا بالمشاهدة كما يروى أنه رأى رسول الله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم كان يرفع عند تكبيرة الركوع مثلا فإنه في هذه الرواية الفقيه وغيره سواء
سواء سيان بلا مرية ووجوب نقل القرآن المجيد بلفظه مع عدم الفهم لا يقتضي النقل في الرواية فإن
القرآن نقله بالمعنى حرام فإنه يذهب بالمرة وقد كانت الأحكام الجمة متعلقة بالنظم بخلاف الحديث
فإن الأحكام إنما تتعلق به من حيث المعنى ولذلك جازت الرواية بالمعنى ولا يمنع الترجمة بالفارسية
ونحوها وإنما الممنوع النقل بالمعنى على أنه القرآن المجيد والكتاب الحكيم فإنه يورث تقليبا فإن المروي
يقع في ذهنه أنه الكلام الذي يصح قراءته في الصلوة فيقبل كما إليه الجماهير بخلاف الحديث كما
هو الظاهر وأما إساءة الظن ممن سيماء الصالحين وليس من ضروريات الضبط ولذلك لم
يذكره الأكثرون اشراق قال الشيخ ابن همام يعرف الضبط بالشهرة وبموافقة المشهورين به
في الرواية أو غلبتها وإلا فمغفله ولا يحتج به ولك أن تقول إنه يعرف أيضا بالامتحان بالصحبة
بل هذا أقوى لكنه إنما يكون معرفا للمصاحب اشراق والعدالة وهي ثالث الشروط هي الاستقامة
والمعتبر كمالها وهو رجحان جنبة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة حتى إذا ارتكب
كبيرة أو أصر على صغيرة سقطت عدالته دون الفاسق وهو ما ثبت بظاهر الإسلام واعتدال
العقل إشارة إلى أن المعتبر في قبول الرواية ترك الكبائر والانحراف عن الإصرار على الصغائر
والإعراض عن ما يخل بالمروءة أما الكبائر ففي الكلام فيه طويل والأشبه أنها ما يوعد عليه بخصوصية
وهو الذي جاء عن السلف ومنهم ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وأما الإصرار فهو الكثير بكثرة الشيء
نقلة المبالاة بأمر الدين وهو الصغيرة كبيرة قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا كبيرة بعد الاستغفار
ولا صغيرة بعد الإصرار كذا في التيسير وقال بعض شرح التحرير لو اجتمعت الصغائر مختلفة النوع
يكون حكمها حكم الإصرار على الواحدة إذا كانت بحيث تشعر المجموع بما تشعر به الإصرار على أصغر
الصغائر وأما المخل بالمروءة فمنها صغائر دالة على خسة في النفس كسرقة لقمة واشتراط
الأجرة على التحديث ورخص البعض فيه وقال ابن الصلاح هذا كذلك ولكن شبهه بأخذ الأجر لتعليم
القرآن إلا أن في هذا إنكار منه المروءة في العرف إن لم يقرن ذلك بالعذر كما لو كان فقيرا

مقلا

مخلا وكان الاشتغال بالحديث يمنعه عن الاكتساب لعياله ومنها مباحات كالاكل في

السوق كما روى الطبراني باسناد لين عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم الاكل في السوق ص

السوق دناءة وينبغي ان يكون المراد الاكل ممن عادته مثله خلافه ويكون ظاهرا حتى لو اكل بحيث
خالية في الليل فلا يكون خسيسا والبول في الطريق وقد تكلم في اباحته والافراط في المزح المفضي الى
الاستخفاف به وصحبة الاراذل والاستخفاف بالناس وفي اباحته نظر قال رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر فقال رجل ان الرجل يحب ان يكون ثوبه
حسنا ونعله حسنة قال ان الله جميل يحب الجمال الكبر بطر الحق وغمط الناس رواه مسلم والترمذي
وغمط الناس احتقارهم وازدراؤهم وتعاطي الحرف الدنية كالحياكة والصياغة والحجامة والدباغة
وغيرها ولبس الفقيه قباء ونحوه كالقلنسوة المركشة في بلد لم يعتادوا ولعب الحمام والوجه فيه ان
الصغائر قلما تخلو عنه انسان فلو اعتبر الخلوص عن الكل لوقع الحرج واما الاخلال بالمروة فلان من اخلها
فلا يبالي بالكذب هذا هو الظاهر لكن بعض العلماء البالغين اقصى مدارج الصلاح قد التزموا الملازمة
اي احتقار الحرف سواء كان مع ارادة الاستقباح في ما يصنعونه او لا وهم يرتكبونه كالوضوء عن غرض
على قصد التبرد مع الطهارة لئلا يراه من راه غافلا عما عليه الديانات او فاسقا لما يحتج عليه الحاكي
لئلا يفوته الاذكار الالهية بالاشتغال بالتكلم معهم ونحوه فان عرف هذه الحال فينبغي للعارف ان يقبل
حديثه ومنها بحث فان مباشر الصغيرة فاسق بلا شبهة فان الفسق الخروج عن طاعة الله تعالى وقد قال
يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فيجب ان يشترط الكمال والجواب ان هذا النص متقيد المنة
ضرورة ان خبر الواحد الفاسق في المعاملات مقبول فليخص الفسق بما ذكر والمخصص هو دفع الحرج الواجب
اذ لقائل ان الاية انما اوجبت التوقف حتى يتبين الحال فاذا عرف تجنبه عن الكبائر التي من اكبرها الكذب
على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ليظن ظنا قويا انه صادق في الاخبار ولقائل ان يسلم بها ينطق
بان وجوب التثبت للفسق وظاهر ان كل فسق ليس فيه ما اوجب التثبت وهو الذي يورث الاشتباه
في ان من لا يبالي بالفسق كذا لا يبالي بالكذب والاولى انه وقد لقائل ان الانزجار عن الجميع ان اعتبر
لزم اشتراط العصمة والثاني باطل اما الاول فلانه لا يحصل العلم ما لم يمتنع صدور الذنب عنه واما الثاني
فلانه قد ثبت بالنقل المتواتر انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعث الافراد بالاحكام الشرعية ولم يكونوا
معصومين واذن نقول ان الملازمة ممنوعة فان العلم او الظن ربما يحصل بالصحبة غاية الامر انه حاصل يحتمل تطرق
الزوال وهو مصرف فان اشتراط العدالة انما هو في حال الاداء واما الاستماع فليس من الضروريات
والله اعلم والاسلام وهو رابع الشروط ولا يخفى عليك ان اشتراط العدالة مغن عنه وهو التصديق

والاقرار بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته وقبول احكامه وشرائعه والشرط فيه البيان اجمالا او بالقوم مقامه كالصلوة لان في اعتبار التفصيل حرجا فلهذا لا يقبل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه والذي اشتدت غفلته لتوقفها على اشتراط الشروط الاربعة فعدم قبول خبر الكافر لانتفاء الاسلام وعدم قبول خبر الفاسق لانتفاء العدالة وعدم قبول خبر الصبي والمعتوه لعدم العقل الكامل وعدم قبول المشتد غفلته لعدم الضبط **اشراق** والثاني في الانقطاع هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي كسر باب السنة عليها الانقطاع عدم الاتصال برسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وهو ان يقول الراوي قال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم وهو ان كان من الصحابي يقبل بالاجماع ومن القرن الثاني والثالث كذلك عندنا وارسال من دون هؤلاء كذلك عند الكرخي خلافا لابن ابان والذي ارسل من وجه دون وجه مقبول عندنا وتفصيله ان الارسال ان كان من الصحابي فالجمهور على القبول وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرائني لا يقبل عن الشافعي نقله اذ اعلم ارساله من غيره ولكنه ورد المخالف قال بالاجماع وعند اهل الحديث لا يسمى الارسال الصحابي ارسالا بل المرسل عندهم قول التابعي وذلك لان ظاهر حال الصحابي السماع منه صلى الله عليه وعلى اله وسلم وان يحتمل ان يسمع من غيره على انه ان سمع من الغير فانما يسمع من الصحابي والصحابة كلهم عدول على ما هو المذهب والاظهر ان العدالة فيهم ظاهرة فان الامر يتبع الاعم الاغلب وان قيل انه يحتمل انه يروي عن تابعي بعدما التابعي كذلك مع انه لم يعهد وانه الصحابة عمن دونهم الا عن كعب الاحبار في الاسرائيليات روي عنه العبادلة الاربعة وابو هريرة وانس ولذلك قال اهل الحديث ان مرسل الصحابي ليس بمرسل فانه في حكم الموصول قال فخر الاسلام ان من الصحابة من كان من الفتيان قلت صحبته ولكن يروي عن غيره من الصحابة فاذا اطلق الرواية فقال قال صلى الله عليه وعلى اله وسلم كان مقبولا وان احتمل الارسال لان من ثبت صحبته لم يحمل حديثه الا على سماعه بنفسه الا ان يصرح بالرواية عن غيره وهذا مبني على تعميم الصحابي فعند الجمهور من طالت صحبته متبعا اطلاق صاحب فلان عرفا بلا تحديد في الاصح وعلى هذا فلا شبهة في قوة احتمال السماع وعند اهل الحديث وبعض الاصوليين من لقيه صلى الله عليه وعلى اله وسلم مسلما ومات كذلك او قبل النبوة ومات قبلها على الدين الحنيف كزيد بن عمرو بن نفيل او ارتد وعاد في حيوته عليه وعلى اله السلام وظاهر ان منهم من لقيه ساعة وصار بعيدا ثم انتقل الى وطنه ومنهم من لقيه يوما وايام معدودة في اوائل البعثة وغيرها فمن ان لا يظن بالسماع الا من طالت صحبته **افاضة** لو قال قال لنا او سمعته وحدثنا اخبار فهو نص في السماع منه صلى الله عليه واله وسلم وان احتمل التاويل كما في قول الحسن حدثنا ابو هريرة

ابو هريرة والمراد حدثنا اهل المدينة فانه كان بها فانه لم يلقاه ومثله ما في الصحيحين يأتي الدجال
وهو محرم عليه ان يدخل المدينة فينزل بعض السباخ التي تلي المدينة فيخرج عليه يومئذ رجل هو خير الناس
فيقول اشهد انك الدجال الذي حدثنا به رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم حديثه والمراد
منه المسلمين ولا يذهب عليك ان ابا اسحق له اول الحديث قال ان ذلك الرجل المكي هو الخضر فلا نجزم
ولا نظن بانه لم يسمع النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فليكن موصولا وهو الظاهر فان صح حدثنا انك
وهو من اهل اللقاء وههنا احتمال آخر لا يبعد عن اهل المعرفة فان اهل الله من الكمل منهم الخضر في اعلى
علمائهم يلقاهم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم الظاهر من بروحانيته فيحدث معهم ويرشدهم
الى خير الرشاد فلا يبعد ان يقول حدثنا والله اعلم والارسال من دون هؤلاء فيه مذاهب
الاول ما اليه العامة من الحنفية ان ارسال التابعين ومن بعدهم حجة كالارسال الاول واما ارسال من
دونهم فكذلك عند الكرخي وقال عيسى بن ابان لا يقبل وقال الاكثرون منهم الائمة الثلثة مالك واحمد
يقبل مطلقا وقال الظاهرية واكثر اهل الحديث لا يقبل وقال الشافعي لا اقبل المرسل الا اذا كان
الذي ارسله مرة واسنده اخرى او ارسله هو واسنده آخر او ارسله آخر وعلم ان شيوخ احدهما
غير شيوخ الآخر او اعتضد بقول الصحابي او فتوى اكثر اهل العلم او علم انه لو نص لم ينص الا على من
يسوغ قبول خبره هكذا في المحصول والمختار القبول مطلقا ان كان المرسل من ائمة النقل الذين لهم معرفة
في الجرح والتعديل ولعامة الحنفية الكتاب والاجماع والمعقول اما الاول فالعمومات الدالة على
قبول خبر الواحد منها قوله عز من قائل ولينذروا قومهم وقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
فاذا اخبره من لا يكون فاسقا وجب القبول والمرسل ليس بفاسق لان الكلام فيه غاية الامر ان شرط
قبوله العدالة وهي لم تعرف لان الساقط مجهول وهو غير ضار فان الكلام في القرون الثلثة والعدالة
فيهم ظاهرة واما الثاني فلانه وقع الارسال من الصحابة ولم ينكر عليهم احد وتفصيله في كشف المنار
وكذا من التابعين واما الثالث فلان الكلام في من لو اسند الى غيره لقبل اسناده ولا يظن
به الكذب فلا اقل لا يظن الكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اولى ذلك لانه اذا
اسند اليه فانما يشهد بانه رواه واذا ارسله فانما يشهد على رسول الله صلى الله عليه وعلى آله
وسلم بانه قال ذلك ومن لا يستجيز الشهادة على غير النبي عليه وعلى آله السلم بالكذب كيف يظن انه يخبر
لها عليه وعلى آله السلم بالكذب مع انه تواتر من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار

على ما في مشكوة المصابيح وبهذه الدلائل تمسك من اعم الاطلاق في القبول وفرق من بين القرون
بالزمان زمان الفسق على ما ثبت في الحديث خلافه من البيان حتى لو كان المرسل امينا وقد روى الثقات
مرسله لقبل ارساله وتمسك النافون مطلقا اولا بان الساقط مجهول العين والحال فلا يعتمد على الارسال
لان شرط القبول مفقود وثانيا بانه لو قبل الارسال فلا فائدة في الاسناد الصحيح وثالثا بانه لو قبل لقبل في
كل عصر لان الادلة غير فارقة وقال الحنفي انه لابد في القبول من الظن بالصدق وذلك بالامور المذكورة
ووجه المختار ان جزم العدل بنسبة المتن اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم بقوله قال يستلزم اعتقاد ثقة الساقط
والا لكان ملبسا قادحا فيه واذا كان المرسل من الائمة قوى ظهور صحة اعتقاده ولذلك قال النخعي حين
قال الاعمش اذا رويت لي حديثا عن عبد الله بن مسعود فاسنده قال اذا قلت حدثني فلان عن عبد الله فهو
الذي رواه واذا قلت عبد الله فغير واحد وقال الحسن متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه وحده ومتى قلت
قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فمن سبعين ولعله واضح فليمنع من تمسكات من اثبت اما العمومات
فلا يفيد الا قبول الخبر ولكن لا مكره والكلام في ان المرسل هل هو من عدل فيقبل اولا فلا يقبل وهو لا
يدل والقرون الثلثة انما ثبت فيها بالحديث التاجر وفشو الكذب بعدها وهو يستلزم عدالة الكل
فلعل الساقط ليس من الائمة واما الاجماع ففي غير محله فان الدعوى ان الارسال يقبل مطلق فيها او
غيرها والاجماع ان ثبت فانما ثبت في الائمة مع انه قد روي عن ابن سيرين لا ناخذ بمراسيل الحسن
وابي العالية فانهما لا يباليان عن اخذ الحديث فانتفى الاجماع لا نقول يلزم منه ان لا يقبل المرسل لانه
لان غاية ما لزم منه ان لا ياخذ ابن سيرين بمرسلهما وليس مجتهده حجة علينا وعدم المبالاة لا يستلزم
عدم قبول الارسال عنهما في الاخذ من كل لا يستلزم ان يروي عنه والكلام في ان الامام العدل
لا يروي الا عن ثقة وبهذا ظهر ان تمسك القائلين مطلقا بان رواية العدل توثيق باطل فلا غرام
فان ذلك في الائمة لا في الكل واما الثالث فلان الارسال لكون لاجل انه رواه والظاهر صدقه
ولا يلزم منه تعدد الكذب ثم ذلك تام في الائمة والمحب من الحنفية انهم ما اوردوا حديثا الا مرسلا
مع انه في البعض لو وجد يتم ولا لو وجد في الائمة الماهرين في الحديث واما تمسك النافين الاول ضعفه
ظاهر مما سبق فان ذلك في غير الائمة واما هم فهم مولول عند الارسال واما تمسكهم الثاني فضعفه لان
الفائدة في غير الائمة او فرد منهم تحصيل الترجيح عند التعارض ورفع الخلاف في قبول المرسل
وعدمه على ان الاحرى الاسناد فهو عزيمة والارسال رخصة واما تمسكهم الثالث فضعفه بالالتزام

الى التطويل

بالالتزام في الائمة مطلقا واما المرسل فهي فالضعف فيه اوضح لان الجمهور كما عرفت ان الظن يحصل باعمال
العدول الامام في التعديل والتجريح وقد اعترض عليه اولا بان المرسل غير حجة فلا يكون حجة عندهم منه
وثانيا بانه اذا اعتضد بمسند فهو الدليل ويلغو المرسل واجيب عن الاول بانه مفروض بان الشرط فيه واجيب بان
المثبت ههنا الانفراد وقد ارتفع بالانضمام المتصل واما ههنا فالمثبت عدم حصول العدالة التي هي الشرط
وهو كذلك في المتصل واجيب عنهما في الحصول بان المقصود ان الظن بالصدق يحصل بهذه الامارات فيكون
كل حجة وكون المسند دليلا براسه لا ينفي حجية الاخر وانت تعلم ان الارسال من شخص لا يفيد صدق احدهما
وذلك لا في جهالة المرسل فقد تمانه في كل ولا يرتفع بالانضمام وكذلك المسند فان الشيوخ اذ اختلفوا واحدا لا يفيد
صحة الكل فقط اللهم الا ان يدعى ان جنس الصدق راجح واذا انضم مع راجح تقوى الظن وهو كاف
الجرح والله اعلم قال الشيخ ابن همام ان التفصيل المختار من انه ان كان من الائمة يقبل والا فلا يقبل
مراد العلماء مطلقا فانهم افهم وانى الاستدلال على الائمة والا فبعد قولهم تومي من لا يقول على عدم
ومثله اي مثل الاطلاق وارادة البعض كثير من اقوال الائمة وعلى هذا امكن ان يحمل قول الاكثر
وكذا قول ابن ابان فان قوله حتى لو كان ايسناده على ما في كشف المنار دليل عليه فلا خلاف في
المعنى والله اعلم واما المرسل الذي ارسل من وجه اخر سواء كان المسند هو المرسل او غيره مع اتفاق
الشيوخ او اختلافهم فهو عندنا مقبول لانه متصل وكذا من قبل المراسيل واما من لم يقبلها فقد اختلفوا فقال
اهل الحديث انه مردود لان حقيقة الارسال يمنع القبول وشبهته يمنع الاحتياط وعامتهم على
انه حجة والموجب لهذا قال المصنف في كشف المنار وينبغي ان يفصل بان بعض الحديث حجة بلا مرية لانه
متصل واما المرسل بما هو مرسل فهو حجة ام لا فالحكم فيه ان ذلك ان كان من الائمة يقبل والا فقد يكتفى
التعديل المبهم لكان المرسل والمسند واحدا او شيوخهما متحدين **اشراق** واما الباطني وهو النوع
الثاني من الانقطاع فالكلام في النقصان في الناقل فهو على ما ذكرنا وهو الكفر والفسق والغفلة والمساهلة
والفسق والصغر والعته على ما مر تفصيله وههنا قسم اخر وهو ان يقول العدل الضابط لا اسمعه اقول كذا
وهو لم يسمعه فقد كان في زمان بعيد فيبني ان يكون الحكم فيه انه ان غلب على الظن انه ضابط كل
الضبط فيحمل على التجوز كما مر والا فهو انقطاع ويحمل على عدم الضبط في هذا السماع ويلحق بهما انقطاع
اخر وهو ان الراوي الرواة فيقول حدثنا فلان قال قال لي فلان وليس مراده ما عنه بل بينه وبينه سكت
وسائط وينبغي ان يكون الخلاف في المرسل تابعا ههنا واما ترك الراوي عنه كحدثني رجل
او عن رجل فقال امام الحرمين هو مقبول عند قابل المرسل قال الشيخ ابن همام الحكم فانه تركه

لقوله مكرا لبس كتركه ليلزم التوثيق نعم يكون قول المحدث عن الثقة تعديلا ولا يكون كذلك عند من يرد المرسل
الا ان عرف عادته في ذلك القول في بعضه في بعض الاوقات كما قال مالك حدثني الثقة عن بكير بن ... وهو مخرمة بن
بكير ولا يكفي ان رده انما يليق بشرطي البيان في التعديل لا الجمهور الناقلين للاشتراط اشراق والانقطاع
بالعرض على الاصول بان خالف الكتاب او السنة المعروفة او الحادثة اذا اعرض عنه الائمة من الصدر
الاول كان مردودا منقطعا الخ فهذه اربعة اقسام الاول ان يكون مخالفا للدليل القطعي وهو
العقل والكتاب والسنة المتواترة والاجماع وهو منقطع والاحسن ان يفصل بان الدليل العقلي
ان كان بحيث لا يكون مقدمة من مقدماته ظنية فالخبر ان قبل التأويل فاول والا منقطع والكتاب
والسنة المتواترة ان كانا قطعي الدلالة فمنقطع والا فلا لاحتمال الجمع بينهما امكن وفي معارضته العام الخبر فمردود
بالقطع لما عرفت والثاني ان يكون مخالفا للسنة المشهورة وعندنا هي اقوى من خبر الواحد فيكون منقطعا
وانت تعلم انه انما يتم اذا كان الخبر قلا قوى الظنين لان الخبر المشهور لا يفيد العلم وهو وان كان الى الاختيار
لكن الفروع لا يساعده منها حكمهم بان لا ايمان على منكر النكاح مع ان الحديث المشهور البينة على المدعي واليمين
على من انكر توجيه فاعتذر بان هذا الحديث عام قد خص منه البعض وهو الحد فيكون ظنيا فخص منه هذا المنكر
بالرأي بان شرعية الحلف ليحصل قطع المنازعة بالقضاء بالنكول فان بالحلف لا يثبت حق ولا يرتفع واما
البقاء ما كان على ما كان حتى لو ظفر بالبينة بعد التحليف فاقضوا على دعواه فلم يرجع الا الى ما هو حاصل بدونه فلا بد
من ان يكون له فائدة ولن يعقل الا القضاء بالنكول عن الحلف وهو لا يتصور في النكاح لانه بذل
او اقرار والى المنكر عليه والاول اولى لانه الاليق بحال المسلم وهو التجنب عن الكذب والافصاح
فيما سمي بذي الحليلة والحليفة والامتناع للبذل في النكاح فانظر الى ظنية هذا الذي ذكروه والذي يفهم
من ظاهر الحديث مع ان من القواعد ان يخاف عند التعظيم باسم الله تعالى عن ربه جل وعلى فيعرف
بما هو الحق كما هو العادة في الناس فانهم يكذبون ويأتون بالفواحش وان حلفوا لا يتفوهون الا بما هو
عندهم ولو بدونه القصاص فانه يحلف ويجبر عليه ان نكل فليكن النكاح كذلك فانه لا يجري البذل
في الانفس على انه اذا قد احتمل البذل والاقرار فليكن اقرارا لوجود احتمال ان المسلم يتجنب عن الكذب
لا لعدم الاول كيف وان احدهما كاذب بيقين فلو حمل على الاقرار فقد عمل المطلق في المقيد ولعدم
التنافي والتي عني ان لا يقيد الكتاب بالمشهور فان التفاوت ثابت بالقوة والضعف فان
مفاد الاول علم ومفاد الثاني ظن قوي وقد عرفت فيما تقدم والله اعلم وقد ذكروا انه ولا
علينا ان نتعرض بينا فيما خالف الكتاب قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم اذا [illegible]

اي اذكره ليس بينه وبينها شيء فليتوضأ رواه الشافعي والدارقطني ورواه النسائي عن بسرة
الا انه لم يذكر ليس بينه وبينها شيء هكذا في مشكوة المصابيح وفي فتح القدير بلفظ بسرة بنت صفوان من
مس ذكره فليتوضأ فانه مخالف لقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا فانها نزلت في قوم
يستنجون بالماء بعد الحجر والمدح بمس الذكر حال الاستنجاء بالماء فيكون الاستنجاء حدثا بمنزلة
البول والا فانه لا يستحق المدح بالتطهر في حالة الحدث هكذا قال الشارح في كشف المنار
ولا يخفى عليك ما فيه فان الاستنجاء بالماء بعد الحجر تطهير كامل عن الخبث بلا شبهة وهو من احسن
التطهيرات سواء كان في حال الحدث او بعده غاية الامر ان الحدث في نفسه يستحق ان يرفع
ولا غير فان المدح ليس باعتبار الاتيان بالتطهير التابع وهو مستحق بالمدح غاية الامر ان التلوث باعتبار دبلي
بالحدث لا يستحق المدح وهو من لوازم التطهير التابع وفي اللازم يوجب فتح الملزوم ولا ضير الضرر
فان عين الجنس في نفسه قد يكون وسيلة الى الحسن فيكون حسنا لغيره وقد يقال ان النص
الوارد مطلق في المدح للتطهير سواء كان تطهيرا عن النجاسة الصغرى او الكبرى وسواء كان
عن الحدث او الخبث ولو كان حدثا لكان مختصا بازالة النجاسة الغليظة لا يذهب عليك انه لو
كان حدثا لا يلزم التخصيص فان المعنى والله اعلم ان فيه رجالا يحبون التكلف في التطهير وبلوغ
اقصاه وهو مطلق عن التطهيرين فان كان لهم الدرجة القصوى في التطهيرين فالمدح باعتبار كل
والا فبالنظر الى واحد لكن مع التطهير اشتياء اذ لا يستحق المدح فيه الا بالوصف وهنه لا يلزم التخصيص
فان النص ناطق بمدحه جميع التطهير فذا يعلم هذا لا مخالفة اصلا فالوجه في اثبات انقطاعه ان
يقال ان امر النقض مما يحتاج اليه الخواص والعوام وقد ثبت عن امير المومنين علي كرم الله تعالى
وجهه ووجوه آله الكرام وعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود وحذيفة بن اليمان وعمران بن
حصين وابي الدرداء وسعد بن وقاص انهم لا يرون النقض وذلك لان مثل هذا الخبر الذي
يحتاج الكل اليه لا يخفى على احد وسيجي ولا نفرد راي امير المومنين عمر رضي الله تعالى عنه وابنه و
ابن ابو ايوب الانصاري وزيد بن خالد وابي هريرة وعبد الله بن عمرو العاص وجابر وعائشة
رضي الله تعالى عنهم النقض هكذا في فتح القدير فان روي عنهم النقض يجوز ان يكون ذلك للاحتياط
او كانوا لا يرون العمل بمثل هذا الخبر او نقول ان الانقطاع ههنا بمعنى عدم صلوحه للحجة وهو اعم من
ان يكون بالانتساخ والتقييد او بعدم الاتصال فانقطاعه يجوز ان يكون باعتبار الانتساخ
ولم ينقل الناسخ هولاء ثم انه قد روي في هذا الباب عن طلق بن علي قال سئل رسول الله صلى الله عليه

وعلى آله وسلم عن مس الرجل ذكره بعد ما يتوضأ قال وهل هو الا بضعة منه رواه ابو داود والترمذي
وغيرهما فقد تعارض الحديثان فيبقى العدم على الاصل وقال الشيخ محي السنة من كبار ان فيه
هذا منسوخ لان ابا هريرة وهو راوي الحديث الاول اسلم بعد قدوم طلق وهو ضعيف فان
اسلام ابي هريرة لا ينفي ان يكون طلق رواه باخر قبل فليكن ابي هريرة مسلما بعده وكان
طلق ادرك صحبة النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعد اسلامه فسمع تلك المقالة اللطيفة
السعيدة وفي فتح القدير ايضا يجمع بان مس الذكر كناية عن اخراج شيء منه افاده وقال الشيخ
عبد الحق في شرح سفر السعادة قال محمد في موطاه لا ينقض الوضوء وروي الاحاديث في
هذا الباب ومثله عن ابن عباس واحمد بن نجيح ان ابن حنبل وعلي بن المديني ويحيى بن معين
كانوا في مسجد خيف وتكلموا في هذه المسئلة فقال يحيى ان ابن عمر قد توضأ به وقال ابن المديني
ان ابن مسعود لم يتوضأ به واتفق الراي على ان ابن مسعود ارجح وقال احمد نعم ولكن في
اسناده ابو قيس ولا اسمعه لنا ان ناحديه فقال ابن المديني له اسنادا آخر عن عمار بن ياسر
موافق لابن مسعود قال احمد ان عمارا وابن عمر سيان فيما نهما ما حسن لا باس ولنعم القول في
هذا المقام ما قاله الشيخ عبد الحق يحتمل ان يكون وضوء هؤلاء للاحتياط لا للوجوب وما
خالف السنة المشهورة حديث الشاهد واليمين وهو الذي رواه مسلم عن ابن عباس رضي
الله تعالى عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قضى بيمين وشاهد فانه مخالف للحديث
المشهور البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه رواه الترمذي ومثله في حديث مسلم في
حديث طويل الك بينة قال لا قال فلك يمينه قال يا رسول الله ان الرجل فاجر لا يبالي
على ما حلف عليه وليس يتورع عن شيء قال ليس لك منه الا ذلك لان اللام للجنس
الاستغراقي فانه لا عهد فالمعنى كل يمين على المنكر فلا يمين على غيره والظاهر ان مقتضى
القسمة ذلك وفيه ان الحديث قد خص منه منكر الحد والنكاح والرجعة وغيرها فيكون
ظنيا فيخص بخبر الواحد ايضا فلا انقطاع نعم ان حديث مسلم قد نص فيه على انه لا حق له
سوى الحلف لكن شهرته عن مسلم ولئن سلم فقد علق على عدم وجدان البينة فالمعنى والله
اعلم ان لم يكن لك بينة فلك اليمين وان كان بينة فالقول قولك بالبينة فقط او مع
الحلف ومما يمكن ان يجعل الانقطاع مخالفة الكتاب والسنة المشهورة والمتواترة
ما يروى عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث

مس الذكر كناية عن خروج شي

حديث فاعرضوا على كتاب الله فما وافقه فاقبلوه فاعلموا انه مني وما خالفه ردوه فاعلموا
اني بريء منه وهكذا اورده المص وله الفاظ مختلفة وفي بعضها ان وافقه فقد قلته والا فلم اقله
وفي بعضها سيكون على ما رواه يروون الحديث فاعرضوا على القران فان وافق القران فخذوه والا
فدعوه وذلك لان القران قد نطق بان ما اتاه الله ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
فلا بد من الاخذ به سواء كان ناسخا ام لم يكن قال جل وعلا وما اتاكم الرسول فخذوه وبهذا المعنى
قد نطقت الايات الكثيرة وايضا قد ثبت بالتواتر او الشهرة المسح على الخف ورجم المحصن وحد الشارب
كما حققه صلى الله عليه وعلى آله وسلم بكون ركبه حوقه وغير ذلك من الاحكام وقد ثبت بالاحاديث
المتواترة المعنى الحث على تبليغ الاحاديث وهي مطلقة وعليه اتفاق العلماء الصالحين فيكون ساقطا
البتة عن الحجة لاخبار الاحاد والاخبار التي ذكرناها وقال مجد الدين المحدث من الشافعية انه من اشد الموضوعات
ويدل سياق كلامه بان هذا الحكم لاجل ما ذكرنا وقال الشيخ ابن حجر العسقلاني قد جاء من طرق متعددة
لا تخلو عن المقال وقال بعض اهل الحديث قد وضعه الزنادقة وفي هذا المعنى ما يروى اذا حدثتم عني بحديث
يوافق الحق فصدقوه وخذوا به حدثت به او لم احدث قال اهل الحديث لا اسناد له صحيحا وان رواه
الدارقطني وغيره من الثقات وقال بعضهم قد وضع الزنادقة الفه منه ما رواه احمد وابن ماجه
ما جاءكم عني من خير قلته او لم اقله فاني اقوله وما اتاكم من شر فاني لا اقول الشر هذا خلاصة من شرح سفر
السعادة للشيخ المحدث الكامل العارف عبد الحق الدهلوي وان لم يشتهر من الحديث فيما اشتهر من الحوادث
وعم به البلوى فانه دليل الانقطاع ولذا لم نعمل بخبر الجهر بالتسمية وخبر رفع اليدين عند الركوع وعند
رفع الراس من الركوع وخبر مس الذكر وخبر الوضوء مما مسته النار لان شهرة الحادثة تقتضي شهرة
ما ثبت حكمها فاذا لم يشتهر النقل عنهم وعمل بعضهم بالخبر اشد من عمل ما دل على انه منقطع هكذا قال المص
وعلى هذا فالمراد بما تعم الحادثة المشهورة المخالف في الشهرة نحو قد صرح في التحرير بان خبر الواحد فيما تعم
البلوى اي يحتاج الكل اليه حاجة متاكدة مع كثرة تكراره لا يثبت وجوبه الا ان يشتهر او يتلقى الامة بالقبول
عند عامة الحنفية منهم الكرخي والاكثرون من الاصوليين والمحدثين على انه يقبل اذا صح الاسناد
ولا يشترط لنا منها ان العادة منادية على بحث المتدينين عن احكام ما اشتد من الحوائج العامة
لكثرة التكرر وعلى القاء الى الكثير دون تخصيص الواحد او الاثنين والكل فيه سواء فلا بد من ان
يشتهر رواته او القبول وعدم الخلاف اذ ادى تفرد احدهما دليل الخطاء او النسخ فلا يقبل
هذا الدليل عام للوجوب وغيره ورده وشدة الحاجة في الوجوب فانه فوق المندوب والاشبه العموم

الا في الاباحة فان خفاء الحكم والرواية دليل قصوره كما مر واذا عرفه فبالحري ان الفحص عن حال
الائمة فنقول ان الصلوة امر متكرر وهو سبب اي ملزوم لمندوبية الجهر في الجهرية او الاخفاء في الجمع للاعلام
ظهوره في الصدر الاول وعدم العمل بمقتضاه دليل انقطاعه واما الحديث فما رواه الترمذي عن
ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم يفتتح الصلوة ببسم الله الرحمن الرحيم وقال اسناده
ليس بالقوي وقال مجد الدين المحدث الشافعي صاحب سفر السعادة لم يصح حديث في باب جهر البسملة ويروى
عنه رضي الله تعالى عنهما كان يجهر رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم ببسم الله الرحمن الرحيم قال الحاكم هذا الحديث صحيح بلا
علة وقال بعض الحفاظ لا حديث صريحا في الجهر الا وفيه مقال عند اهل الحديث ولهذا قاله الطحاوي واما عدم
الجهر فهو معروف فقد روى الترمذي ان ابن عبد الله بن مغفل قال سمعني ابي وانا اقول بسم الله الرحمن الرحيم
فقال يا بني بعد لعلك عن ان تظهر في الاسلام شيئا وما رايت احدا من اصحاب رسول الله الا وكان ابغض
الاشياء عنده ان تظهر في الاسلام ما لم يكن فيه وقد صليت مع رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وابي بكر
وعمر وعثمان وما سمعتهم يقولون بسم الله الرحمن الرحيم واذا صليت ما شئت فقل الحمد لله رب العالمين هذا حديث
حسن وعليه عمل اكثر اهل العلم من الاصحاب ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله تعالى عنهم وبه قال التابعون
وسفيان الثوري وعبد الله بن المبارك واحمد واسحق والشعبي والنخعي والاوزاعي وقتادة وعمر بن عبد العزيز و
الاعمش والزهري ومجاهد وحماد وابي عبيدة وعن انس صليت مع رسول الله صلى الله عليه وابي بكر وعمر و
وعثمان الى اخرها سوى اذا صليت ما شئت الحديث رواه احمد والنسائي والدارقطني وابن خزيمة وفي
جامع الاصول عزاه الى الصحاح الست وعن ابن عباس عدم الجهر كما رواه ابن عبد البر فقد تعارض روايتاه
مع ان المشهور الاخفاء وقد وقع في الصحاح بطرق متعددة وايضا يحتمل ان يكون الجهر المروي في الاوائل
للتعليم فيحمل عليه جمعا بين الادلة مع انه لا يحتاج اليه فافهم وهذا التلخيص من شرح سفر السعادة ومن اراد
التفصيل فليطالعه واما حديث رفع اليدين عند الركوع والرفع منه فليس مما نحن فيه وذلك لان المسئلة على
ان خبر الواحد فيما تعم فيه البلوى غير مقبول الا ان يتلقاه الامة بالقبول بان عملوا بمقتضاه او افتوا به او
بلغ حد الشهرة وهذا الحديث قد عمل الصحابة بمقتضاه قال الترمذي بعد ما روى عن ابن عمر انه قال رايت
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اذا افتتح الصلوة يرفع يديه الى ان تحاذيا منكبيه واذا ركع
ورفع راسه وكان لا يرفع بين السجدتين وصححه بطرق متعددة قال وعليه عمل اكثر من الصحابة وانما بعض ذلك
شرط تلقي الامة فهذا المتروك فان الدليل لا يساعده ضرورة ان عموم البلوى انما يقتضي الاشتهار
او النقل به واما الاشتهار عند الكل وان وهم فليس من الضرورات وقال مجد الدين الشافعي المحدث انه من

من المتواتر المعنى والاخبار والاثار المأثورة عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم واصحابه والاسلاف رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين قد بلغت اربع مائة وقال العشرة المبشرة لا يزال عمله صلى الله عليه وسلم على رفع
اليدين عند الركوع ورفع الراس منه الى ان لقي الله هكذا في سفر السعادة وقال الشارح رح انه
قد تجاوز المبالغة والحاصل ان الروايات من الطرفين متعارضة غاية الامر ان رايه احدهما اكثر فان
عدم الرفع قد جاء عن ابن مسعود فانه قال لاصحابه لكم صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى ولم يرفع الا
في الافتتاح رواه الترمذي وقال وقد جاء عن براء بن عازب رضي الله عنه مثله وحسن حديث ابن مسعود ثم
وغيرهم بطرق متعددة وعن ابن عمر رضي الله عنه فلا بد من الترجيح فقال اصحابنا ان حكم الرفع قد تركه بعد وجاء
رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم كان يرفع يديه اذا افتتح الصلوة وعند الركوع وعند
الرفع منه قال حدثنا حماد عن ابراهيم عن علقمة وعن الاسود عن عبد الله بن مسعود ان النبي صلى الله عليه
وسلم كان لا يرفع يديه الا عند افتتاح الصلوة ثم لا يعود لشيء من ذلك فرجح الاوزاعي بما حدثه
انه وسايط حديثه اقل ورجح ابو حنيفة بافقه رواته هكذا في شروح الهداية وقد عرفت ان
فقه الراوي لا يجري الا في الامور المتشابهة وانما ينفع في النقل بالمعنى اذا لم يكن بما اراد
كترجمة المولوي بالفارسي مثلا وقال الشيخ ابن همام في فتح القدير ان الاثار من الجانبين فلا بد من ان يقع
عنه صلى الله عليه وسلم كل واحد منهما غاية الامر ان احدهما منسوخ والظاهر نسخ الرفع فانه في
الابتداء كالكثير من الافعال والاقوال مباحة ثم نسخت فلا يبعد ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل
فان عدم الرفع فانه سكوت فهو عدم اصلي فلا يقبل النسخ وهو يلائم الخشوع ولو روى ما رواه
ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم انه ذكر عنده ان وائل بن حجر قد رأى رسول الله صلى الله عليه
وعلى اله وسلم يرفع يديه عند الركوع وعند السجود فقال ابراهيم ان اعرابيا لم يصل مع رسول الله
صلى الله عليه وسلم الا وما قبل هو اعلم عن عبد الله بن مسعود واصحابه اهو قد حفظ ولم يحفظوا
وقد روى لي جماعة كثيرة الصلوة عن عبد الله انه ما رفع الا في الافتتاح وحكاه عنه صلى الله عليه وسلم
وهو اعلم بالشرائع وحدودها وملازم برسول الله صلى الله عليه وسلم في السفر والحضر هكذا قالوه لا يبعد
ان نقول ان الروايات اذا قد تعارضت من الطرفين فلا بد من وقوع كل منه صلى الله عليه وسلم والفعل
لا يوجب عند الجماهير ومنهم اصحابنا فلعله الفعل على سبيل الحسن والترك لتعليم جوازه فلا تعارض اصلا
من حفظ الرفع رفعه ومن حفظ الترك تركه فلا شيء المشروعة اصلا ولا حاجة لنا الى النسخ اصلا لكن هذا
مبني على ان الترك احيانا فات زيادة فعل في العادة لا بد ان يكون حسنا في نفسها وصلا الى الحسن البتة

قال وبه قال كثير من الصحابة والتابعين وجاء عن ابي بكر وعمر وعلي وابن مسعود صح

واذكر حاج ابا حنيفة الاوزاعي بانه حدثنا الزهري عن سالم عن ابيه ان رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم صح

فالترك كثيرا لكن الترك مستحب وهو غير لائق بحضرة الرسالة صلوات الله تعالى عليه وعلى آله الطاهرين هذا ولكن طلوع على شرح
سفر السعادة ان امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه قد نهى البعض فقال لا ترفع اليدين في الصلوة بعد
التكبيرة الاولى وقد حكي عن النهاية شرح الهداية عن عبد الله بن الزبير انه راى رجلا يصلي في المسجد الحرام ويرفع
يديه عند الركوع وعند رفع الراس منه فقال لا تفعل انه شيء قد تركه رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
بعد ما فعله وقال ابن مسعود رضه رفع رسول الله رفعناها ايضا وترك فتركناه ايضا وهذا يدل على ان الترك
ما كان احيانا تعليما للجواز بل كان مقصودا اصليا والا لما خفي عليهم ولكن هذه الاحاديث مرسلة عن صاحب
النهاية وفيها ان الزبير في القبول خفاء نعم ان النهي عنه كرم الله وجهه كما رواه ابراهيم النخعي كان في المطلق
فان النهي عن مثله لا يبقى الا ان يكون الفعل مكروها او حراما والفه استمرار الصحابة الكبار كالخلفاء وغيرهم على
الترك لا بد من ان يكون لهم دليل على نفيه البتة فقد تعارض الفعل والترك او محرم او في حكمه مقدم وذلك
على شناعة لان الذي ثبت فعله صلى الله عليه وسلم وهو لا يفيد الوجوب فليكن مندوبا والترك دال
على شناعة فيكون مكروها البتة هذا والله اعلم واما حديث مس الذكر فقد مر مفصلا واما خبر الوضوء مما مست النار
فهو ما رواه ابو هريرة انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول توضؤوا مما مست النار رواه مسلم وقال محي
السنة هذا منسوخ بحديث ابن عباس قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اكل كتف شاة ثم صلى ولم يتوضأ
رواه الصحيحان وانت تعلم انه يتوقف على تأخر حديث ابن عباس رضوان الله تعالى عليهما عن حديث ابي هريرة
والاشبه ان يقال ان الوضوء هو النظافة والمراد غسل اليدين لازالة الدسومة والرطوبة المؤثرة
ولذلك لم يذهب احد الى ايجاب الوضوء الا شرذمة قليلون والله اعلم فقد علم من هذه المباحث ان المراد
بالانقطاع عدم ثبوت حكمه سواء كان بالانتساخ او لعدم الاتصال او لغيرهما فخرج الى حاصل ان خبر الواحد فيما
يعم البلوى فيه غير مقبول عندنا الا اذا اشتهر او قبله الامة اي عملوا بمقتضاه او افتوا به وعند الجماهير مقبول
وحجة الاصحاب قد اطلعت عليها والآن حان حين الكلام من قبل الخصوم فاسمع قالوا اولا ان العمومات توجب
القبول كقوله تعالى ولينذروا قومهم وقوله عز من قائل يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
وثانيا ان خبر العدل في هذا الباب يفيد ظن الصدق فالعمل به واجب لغير مظنون فيكون واجبا وثالثا ان انه رجع
الصحابة رضوان الله تعالى عليهم الى ام المؤمنين عائشة في التقاء الختانين مع ذلك مما يعم البلوى به ورابعا ان
البلوى عام لمعرفة احكام القيء والرعاف والقهقهة في الصلوة ووجوب الوتر وقد قبلتم اخبار الآحاد في قوله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم الوضوء من كل دم سائل رواه الدارقطني مع تضعيف الطرق ولكن غيره كابن ابي حاتم
ولفقه وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من اصابه قيء او رعاف او قلس او مذي فلينصرف ثم ليبن على صلوته وهو

وهو في ذلك لا يتكلم رواه ابن ماجه وقد تكلم فيه مع توثيق من وجه وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم من كان
منكم له فقه فليعد الوضوء والصلوة رواه ابو حنيفة صاحب المذهب وقد روي عنه ايضا مسندا و
مرسلا وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم الوتر واجب على كل مسلم رواه البزاز وتفصيله في فتح القدير
وشرح سفر السعادة وخامسها قبله الامة في تفاصيل الصلوة وسادسها قبل القياس الصلوة في ما تعم به البلوى
وهو ادنى من خبر الواحد عندكم او في درجته على ما رآه البعض والجواب عن الاول ان العمومات مخصوصة
بما يفيد الظن بالصدق كيف ولو كانت على العموم لوجب ان لا يقبل اخبار العقل مثلا ولا شبهة ان المنكر الوقوع
كثيرا مع احتياج الناس كلهم اليه يستدعي انه اشتهر امره واذ لم يشتهر فانفرد واحد فهو مظنة الكذب او النسيان او
الانتساخ او التجوز مثلا فلا يصلح له الحجية كما اذا كان معارضا لبعض الكتاب وهذا اظهر الجواب عن الثاني و
عن الثالث ان النقض الخارج مع عموم الابتلاء ليس بمكرر وقوعها فلا يحتاج اليه حاجة شديدة بل انما
يقع من واحد في ازمنة كثيرة مرة وعن الرابع مثلا وعن الخامس اولا ان التفاضل الكائن من
السنن فليست من المسائل فيه فان الكلام ان الوجوب لا يثبت بمثله والكائن الاركان الاجماعية
كالقيام والقعود بدليل قاطع من كتاب او سنة او اجماع وان كانت من الواجبات الخلافية كجزء
الفاتحة فان اشتهر او تلقى الامة فيه وجاء شرط القبول والا فلا يقبله وثانيا على ما في التحرير ان عموم
البلوى عبارة عن فعل او حال يكثر تكراره للكل وهو سبب لوجوب شيء كالبول ومس الذكر والبول فانه
يكثر وقوعها موجبة للطهارة ولا شبهة في ان هذا الايجاب ليس من هذا القبيل فانه لم يتكرر حال
موجبة لشيء وعلى هذا اندفع الكلام بالوتر ولا يخفى عليك انه غير واف لما في شرح المنية وغيره
فان الدعوى عامة على ما مر وكذا الدليل فان الدليل الذي اقيم على هذا المطلب يدل على ان
كل شيء يحتاج اليه الكل في كل حال لا يثبت بخبر الواحد الا اذا تأيد بالشهرة وكونها فان الدليل
ان العادة قاضية بنقله تواترا او شهرة او تلقت من الامة وهذا شامل للصور التي يتكرر حال
موجبة لامر وتكرار شيء واجب والله اعلم والذي ينبغي ان يرد في هذا المقام هو ان ما ذكرتم ليس مما
نحن فيه فان الوتر قد تلقى الامة بقبوله فانهم ما تركوه اصلا ولا يلزم ان يتقبل الوجوب والا فما
به وكذا ضم السورة وكونها وكذا التعديل فالحاصل ان كل امر شرعي او واجب يحتاج اليه الكل
في كل حال لا يثبت بخبر الواحد الا اذا تأيد بالشهرة او العمل بمقتضاه او الاخفاء به فان العادة
قاضية بان ما شأنه ذلك لا يخفى على احد من الفاحصين نعم يستشكل كلا جدا ما روي عن الحنفية
وجه الاستدلال ان العادة تقتضي نقله تواترا لتوفر الدواعي على نقله فانه يصعب الامر جدا

فان وجوب الطهارة من غير السبيلين مما حكى عنه فان الحوادث المتعلقة بالقيء والخروج من الفرج
كثيرة جدا مع انه انما يثبت بخبر الواحد وكذا التعديل وغيره فانهما لم ينقل تواترا اليه فالحق ان ليس
بالقوي كيف ان نقل الحاجة الشديدة تقتضي ان نعلمه المحتاجون وهو لا يستدعي النقل على سبيل التواتر
فانه يكفي ان الائمة المحتاجة قد علمت الحكم من تعليم رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم واستمرت
على العمل واذا استغرب احدهم رووه له فيجيء خبر الواحد مع تلقي الائمة بالقبول ولا اعتبار
بخلافهم وايضا ان الشرط التلقي باظهار الوجوب بعصر الامر حدا ايضا يزاد اذا حدث القياس
فلا شبهة ان يقع فان العرس في ترك القبول فان العادة قضت ظاهرة بان ما هذا شانه قد ظهر حكمه
فيما سبق من الزمان فانه بعد كل البعد ان الف حصل المجتهدين من الاقوياء في امامة الى قد جمع امور
في كل حين قد غفلوا عن حكمه وما عملوا اعمالهم فظهوره الان عن ظهوره من قبل دليل الخطاء ثم ينبغي
ان يكون التلقي والشهرة في الصدر الاول لكن لا يخفى من الدليل الباعث على عدم القبول وايضا اذا
لم نعلم التلقي والشهرة ضعف ان يعلم العمل فانه لا مضعف للصدق المظنون والرابع ما اعرض عنه الائمة
من اصحاب النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم قال المرتاب ان يخلوا في حادثة باراءهم ولم يحاجوا منهم
بذلك الحديث فهذا دليل الانقطاع لانهم الاصول في نقل الشريعة واستعمالهم الراي في موضع النص غير
شايع فلو كان الخبر صحيحا لاحتج به البعض على الاخر ليرفع الخلاف ولو وقعت الحاجة به لظهرت ظهور القوي
وذلك مثل ما يروى الطلاق بالرجال وما روي عنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم ابتغوا في اموال اليتامى
خيرا كيلا تاكلها الصدقة هذا فان قلت ان الاعراض قد يكون لرد ذلك الحديث كما عرف في حديث فاطمة
بنت قيس عدم ايجابه صلى الله عليه وعلى اله وسلم النفقة والسكنى للمبتوتة قلت انه من اسد الدلائل على الانقطاع
ولكنه قد ذكر من قبل فاكتفي به ولقائل ان يقول ان عدم الاحتجاج منهم لا يدل على الانقطاع فان الحادثة
اذ ليست مما تعم به البلوى فلا يبعد ان يخفى عليهم ولم يظهر اصلا نعم ان وقع الاعراض من الملازمين للصحبة
بحيث يظن ظنا قويا انه لو كان ثابت الحكم لاطلعوا عليه لكان من دليل الانقطاع والقول بان مطلق الاعراض
من الصدر الاول موجب للطعن في الحديث لا يخفى خفاؤه وعلى هذا فاعراض الصدر الثاني والثالث والرابع الذين
لهم الايدي الطوال في الاجتهاد والحديث وهم جم غفير بحيث بعد ان الحديث الموجب لحكم شرعي لا يخفى على
احد منهم كاعراض الصدر الاول فالمعتبر في هذا الباب الكثرة والفحص والله اعلم ثم الحديث الاول اخره وبعده
فالثاني الى العدد المتعلق بالعدة يزداد وينقص بشرف النساء وخستها فعدة الامة نصف ما على الحرة فيكون معنى
الطلاق بالرجال لكن لا يلائم السياق مع السباق وايضا ان كون الايقاع من الزوج امر متعارف معلوم

الزوج

معلوم من النصوص الاخر زيادة عدد الطلاق ونقصانه تجزئته برقيته وهو قول الشافعي ومالك واحمد
امير المؤمنين عمر وعثمان وزيد بن ثابت رضي الله تعالى عنهم وقال ابو حنيفة ان العبرة بحال الزوجة
والذي شيد اركانه انه الذي يراه امير المؤمنين سيد العارفين علي بن ابي طالب كرم الله تعالى وجهه
ووجوه آله الكرام وابن مسعود واحتج الخصم بقبيله بما في موطا مالك ان نفيعا مكاتبا لام
سلمة ام المؤمنين او عبدا كان تحته امراة حرة فطلقها ثنتين ثم اراد ان يراجعها فامره امهات
المؤمنين رضوان الله تعالى عليهم ان ياتي عثمان رضي الله تعالى عنه فيساله عن ذلك فلقيه وواحد بيد
زيد بن ثابت فسالهما فابتدراه فقالا حرمت عليك فسالهما فقالا حرمت عليك والجواب عنه ان
الحديث الاول لا يعرف اصلا وقال الحافظ ابو الفرج ابن الجوزي موقوف على ابن عباس رضي
الله تعالى عنهما وقيل من كلام زيد بن ثابت وحديث الموطا موقوف على عثمان وزيد بن ثابت و
الشافعي لا يرى تقليد الصحابي ونحن وان نراه لكن قد خالفه امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه
آله الكرام فلا يتعين اولئك للتقليد كيف لان امير المؤمنين لم ينقل منه رضي الله تعالى عنه وعن آله
الكرام خطاء في الفتوى اصلا ولم يحتج في الافتاء الى غيره فهو احق بالتقليد وان لم ير لمكان خلاف
فهو في طبقته فلا شبهة في ان القولين بح كالحديثين والسبيل فيهما الترجيح فكذا ههنا وهذا كله
في فتح القدير سوى الكلام الاخر واعتذر عنه بان الشافعي لا يرى تقليد الصحابي فلا يكون احتجاجا
ولا الزام لانه انما يكون بعد الاستدلال لان حقيقته نقض بعض مذهب الخصم بما لا يعتقده الملزم صحيحا ولا يكون
نقض مذهب خصمه فقط يوجب صحة مذهب نفسه الا بطريق عدم القائل بالفصل وهذا لا يكون
الا اذا كان ما نقض به مما يعتقده صحيحا وهو منتف في مذهب الصحابي فلم يثبت لمذهبه دليل
نقاوم ما روينا من قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان رواه
ابو داود وغيره من الثقات هذا ولا شبهة ان النصوص الكثيرة ناطقة بان الطلقتين بعضها

والبينونة

الرجعية فالفتوى من الصحابة الكرام رضوان الله تعالى عليهم بما يخالفه مع ان دابهم الشريف التمسك
بكتاب الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم دون الاراء سيما اذا كان الكتاب ونحوه
واضحا فلا بد لهم من دليل من نص يعارض ذلك النص حتى يترجح من مرجح فيكون الطلاق معتبرا
بالرجال ثابتا من حيث المعنى فلا شبهة ان لنا ان الحديث قد نطق بمذهبنا وقد تلقته الامة با
لقبول فلا بد من التوفيق منهما لكن فاو كيت وحد وايدل على ان العبرة لحال الرجل بلا
مرية لكن دلالته عليه خفية فلكن الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ومعناه الايقاع بالرجال

لم ينقل عن علي خطأ قط في الفتوى

والمكث للشارع جمعا بين الادلة ولا اثم في الخطاء في الاجتهاد واعلم ان قولنا انما يتم اذا ثبت
محاجة بعضهم بعضا بالرأي وهو مطالب والذي يظهر هو ان قول بعض هذا وقول الآخر آخر وعلى
هذا فمن الجائز ان يكون متمسك البعض هذا الحديث فلم يكن مما اعرض عنه الصدر الاول فانهم
واما حديث صدقة مال الصبي فقد ضعف ومعظمه فتح القدير اجاح والقسم الثالث من اقسام
السنة الاربعة التي كثر هذا الباب عليها في بيان محل الخبر الذي جعل فيه حجة هذا الفصل في
بيان مطلق الخبر سواء كان رواية او لا باعتبار ان مدلول هذا الخبر مما يصلح ان يقبل خبر مخبر
كذا او لا فاذا كان محل الخبر اي حاصل مدلوله من حقوق الله تعالى ليس متعين فيه خصم من العباد يكون
خبر الواحد فيها حجة بلا اشتراط امر سوى الشروط التي مر تفصيلها كالعدد ولفظ الشهادة خلافا للكرخي
في العقوبات فانه يقول انه ليس بحجة فيها وهي محل الخلاف الرواية وفي التحرير ووافقه ابو
عبد الله البصري واكثر الحنفية والوجه للجمهور ظاهر فانه عدل يتحرز عن الكذب وضابطه
مصون عن النسيان والخطاء مخبر في العلم الذي مبناه على الظن فيقبل كسائر الاخبار وحاصله
ان ادلة حجية خبر الواحد ناهضة فيها ولا مانع فلا مرد له ومبنى زعم الكرخي واخرابه قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
ادرأوا الحدود بالشبهات اخرجه ابو حنيفة وفي معناه ما يرويه غيره من اصحاب الحديث وقد مر من قبل وفي خبر
الواحد شبهة وهذه ظاهر فان المراد بالشبهة الدارئة الشبهة التي في السبب كالزنا وان فيه لا في الدليل المثبت
للحكم والا يلزم ان لا تقبل الشهادة فانها لم تبلغ التواتر ففيها شبهة وان لا نتمسك بظاهر الكتاب فان
العام ظني عند الجمهور والمخصوص عندنا وهو عند الكرخي تساقط الحجة مع ان الظواهر الموجبة للحد مخصوصات
فان السارق قد خص منه النباش الكفان سارقا وقد خص منه الصبي سارق المال التافه وسارق
اقل من ثمن المجن او الرداء المسروق في زمنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم وغير ذلك وما فيه شبهة مثلا و
اتخذ من قبله ان القياس كان قاضيا بعدم قبول الشهادة لكنا قبلناه بالنص الوارد على خلاف القياس
فلا يلحق بها غيره لانه على غير القياس وامر الشهادة قد خص بخصائص اعتبر فيه العدد والحرية والذكورة فلا
يمكن ان يقاس عليها غيرها قلنا عملناه بالكتاب والسنة المتواترة والاجماع والشهادة والكان بمعنى
الامر لكن الا قياس ان يقبل خبر الواحد لانه مفيد للظن الراجح وهو الذي يدور عليه المعاملات والديانات
وهذا العذر امر معقول والزوائد من اشتراط العدد وغيرها غير معقول فلا تتعدى ولا ينفع اصلا في دفع
المحذور القائل بانه يلزم على هذا التقدير ان لا نتمسك بظاهر الكتاب لا سيما على مذهبه والمستدل لو ادعى انه
لو كان الظن كافيا لينبغي ان يثبت بالقياس ايضا فانه كخبر الواحد في افادة الظن فالجواب اولا ان البيهقي

ان القياس ياخذ حكمه في اثبات العقوبات كما عليه الجماهير وثانيا انه ان سلم انه قاطع عن اثباتها خلل لانه
يفيد الظن والحدود لا يثبت بالظن حتى يلزم ان لا يثبتها اخبار الآحاد بل لان المقادير لا يدركها
الرأي والحدود متضمنة لها ولكنه واقع كما مر من قبل واما الاخبار لوجود السبب بالاتفاق على قبوله مطلقا
ثانيه الا ان الزنا فيه اشترط فيه الاربعة من الشهود **اشتراق** والكائن محل ورود الخبر من حقوق العباد
مما فيه الزام محض اشترط فيه سائر شرائط الاخبار مع العدد ولفظ الشهادة والولاية وذلك كالبيوع
والاملاك والاجال والديون ونحوها استثنى ما كان فيه المشهود عليه كافرا فانه يقبل فيه خبر الكافر فلا يشترط

المسلم ح

الاسلام وما لا يطلع عليه الرجال غالبا كالولادة والبكارة والعيوب في العورة فلا يشترط العدد
الذكورة وقد دلت النصوص على ذلك كله والسر فيه ان الحيل والتزوير فيها غالب لدواع داعية
اليها فاستغنى وهذا الخلاف الديانات والذي يراه العبد المعتصم بحبله المتين ان هذا في فصل الخصومات
كما يدل عليه الدلائل وذلك في الشهادة عند الحاكم واما الاخبار في غير المحكمة العالية فينبغي ان يقبل خبر الواحد اذا وقع
في القلب صدقه ومثاله اخبار زيد بان هذا المال كان لفلان ثم اشتري وكيلك فلك ان تقبله وتحل التصرف
فيه والا يتعطل المصالح الدنيوية مع ان مقتضى الدليل القبول والله اعلم والحق به الاخبار برؤية هلال الفطر
لان العباد ينتفعون به انتفاعا دنيويا فكان حقا لهم هذا اذا كان بالسماء علة وان لم يكن العلة بالسماء
فالكذب والخطأ غلط كما لا يخفى ولذلك اشترط فيه ما اشترط في البيع مثلا من العدد والذكورة او مع الانوثة المثناة

المحضة

ولفظ الشهادة مع الحرية ولا وجه لعرف الا الاحتياط والا فهلال المحرم للصوم وعدمه موجب وهو فيه
الخبر وغيره سيان فلا يكون من حقوق العباد بل ينبغي ان يجري فان ظن الصدق فيه يعتبر قوله وذلك بالعدالة
وصدقه البصر عن مادونه وقد اعترض بان رؤية هلال رمضان ثبتت بخبر الواحد ثم في ذا اقبل ثم جاء شوال
وبالسماء علة وقد كمل الثلاثون فقد ثبت الفطر بخبر الواحد والجواب بالفرق بين الثبوت بالذات وما هو من
ضرب شيء لا يثبت ابتداء ويثبت ضمنا كشهادة القابلة على الولادة ثبت بخبرها ثم يترتب عليه استحقاق

بالولادة

الميراث ولا يثبت ابتداء بخبرها وما نحن فيه كذلك فان الثابت بشهادة الواحد هو الصيام وانتهائها
الثوابية بعد القضاء تلبس **اشتراق** والكائن محل ورود الخبر من حقوق العباد التي لا الزام فيها اصلا
كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة والرسالات يثبت باخبار الآحاد ولشرط المزدون
العدالة مع الاطمئنان للقلب فان اخبر صبي او كافر وبجاء غلام بان زيدا وكل عمروا فوقع في قلبه
صدقه بامارات يجوز له ان يتصرف بمقتضى التوكيل وعلى هذا قس والسر فيه قوله تعالى ان الله يريد بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر وفي الاشتراط التحقق وفيه عسر لان المعاملات مع غير العدول في الغالب كما لا يخفى ولو شرط شيء

فيها لا يستدل بها وغيره من الحرج ما لا يخفى وايضا عليه الاجماع العملي فان الاسواق من عهده صلى الله عليه وعلى آله وسلم زاخرة بالعدول والفسقة والذكور والاناث والاحرار والعبيد والمشركين يعاملون مع الكل ويعتمدون على اخبار اهل الاسواق من غير نكير وكان صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقبل خبر الهدية من البر والفاجر كقبول هدية اليهودية الشاة المسمومة ومن العبد كقول هدية سلمان وغير ذلك مما لا يخفى **اشراق** والثاني وهو ما كان فيه الخبر من حقوق العباد فيه الزام من وجه دون وجه فيشترط فيه احد شطري الشهادة عند ابي حنيفة رح وذلك كعزل الوكيل وحجر المأذون ووجوب الشرائع على من اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا واما الشرائط الاخر من الذكورة والحرية والعقل والبلوغ فهي كشف المنار انها معتبرة فلا يقبل خبر الصبي والمراة والعبد وقال ابو يوسف ومحمد رح ان هذا القسم والقسم الذي قبله سيان فلا يشترط شيء من الشرطين ووجهه ظاهر فان دليل ذلك القسم ثابت هاهنا وقال ابو حنيفة انه ملزم لانه يلزم الكف عن التصرف عند العزل وغير ملزم من حيث نفسه فانه حر عن تصرف المالك بعد ملكه وله حظ من الجانبين فوفرناه فاعتبرنا احد الشطرين وانت تعلم انه لا يعادل ذلك الوجه فافهم **افاضة** قد اختلف في اخبار الشرائع لمن اسلم في دار الحرب فقيل انه يشترط فيه العدالة بالاتفاق والاكثرون على انه على الخلاف الذي بين ابي حنيفة وصاحبيه في هذا القسم وقال شمس الائمة السرخسي والاصح عندي انه يقبل فيه خبر الفاسق عند الكل حتى يلزمه قضاء ما فاته من الصوم والصلوة بعد اخبار الفاسق لان هذا المخبر نائب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مامور من جهته بالتبليغ فهو بمنزلة رسول المالك الى عبده ولانه يحتاج الى التبليغ لانه يسقط عن نفسه ما لزمه من الامر بالمعروف بخلاف غيره من الصور لانه لا يحتاج الى التبليغ واعترض عليه صاحب التحرير بانه لو صح هذا انتفى اشتراط العدالة في الرواة وقياس الفاسق على الرسول الخاص غير صحيح فانه من الجائز التوقف في من يخاره المرسل من بين الناس لاداء الرسالة وفي من يبلغ لادائها باذن عالم حتى صلح الكل **افاضة** الاشبه ان خبر الواحد مقبول في كل حق الا ان الشارع استثنى منه الشهادة فلا يقبل الا بشرائطها المعتبرة ثم اشتراط العدالة لا بد منه في كل اخبار كما يدل عليه النص الا ما اخرج بحث لو اعتبرت لانسد باب المعاملة وهو مفتوح هذا ما حكم به الظاهر وان قيل ان نص التثبت وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا انما افاد وجوب التثبت حتى يظهر رجحان جنبة الصدق ورب فاسق يتحرج عن الكذب الحرام اشد تحرج لا يتبادر الى قبول خبره الى ان يترجح جنبة الصدق من امارات خارجة والعمل بالظن واجب الا في مهم الامور من الرد انه قال حكمه نافذ على الكل فلا بد من الاستقصاء فيه حتى يعتبر العدالة من كل الوجوه الكاملة لكنه مخالف للمشهور والله اعلم **اصباح** والقسم الرابع من اقسام باب السنة في بيان نفس الخبر بلا لزوم حق

بلا تعرض للاتصال والانقطاع وهو اربعة قسم يحيط العلم بصدقه كخبر الرسل عليهم السلام لا سيما على محمد خاتم الانبياء
والمرسلين وآله الطاهرين وكالاخبار البديهية ككون ان الواحد نصف الاثنين وان النقيضين
لا يجتمعان ولا يرتفعان وكالاخبار النظرية المستدلة بالدلائل القويمة كانتفاء تركب الجسم من الجواهر
الفردة وكون ان المثلثين اذا تساوت زاوية من احدهما الزاوية من الآخر وساق واحد
لساق آخر تساويا وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون الربوبية ودعوى الرد افضى النص الجلي في الخلافة
الصغرى التي هي السلطنة في امور الدنيا على امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه وعلى اولاده الكرام
الطاهرين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق والمراد به الفصيص والا
من عادته الهزل وعدم المبالاة كخبر الكلام فخره مظنون الكذب اللهم لقرائن اخر وقسم ترجح احد
احتماليه على الآخر وهو قسمان الاول ان ترجح الصدق كخبر العدل المستجمع لشرائط الرواية والثاني
ان ترجح جانب الكذب لكل مرو ولم يذكره المصنف لما يلوح من كشفه ويحتمل التعميم واذ المقصود لم يتعلق	الايرد هم
بهذا القسم لم يشر اليه بالتمثيل **اشراق** ولهذا النوع من الخبر وهو ما ترجح جانب الصدق وهو خبر الواحد
العادل المتميز اطراف ثلثة والمقصود ههنا بيان الرواية الاول طرف السماع وذلك اما ان يكون عرضا
وهو ما يكون من جنس الاسماع بان تقرأ على المحدث ويحتمل معنيين الاول ان يقرأ الشيخ على المحدث
التلميذ ولفظ المحدث يأباه والثاني ان تقرأ التلميذ على الشيخ ويأباه ترتيب المصنف في الشرح وذلك
من كتابه وحفظه والمقروء عليه يسمعه او تقرأ عليك وهو ايضا يحتمل معنيين والحاصل انه تقرأ الشيخ
فيسمع الآخذ بتوجه قلبه او تقرأ على الشيخ وليسمع من التوجه التام لئلا يفوت شيء وزاد المصنف ويقول هو
اي هو كما قرأت عليك فيقول نعم وهو اشارة الى ما ذهب اليه بعض الظاهرية من ان اقرار الشيخ شرط والجمهور
الى انه ليس شرط بل قراءته على الشيخ بحيث لا مانع عن الاقرار كاف فلو كان القاري ممن يخاف من حمى لعنته
فح لا يكون تحملا منه وهو الاصح فانه من الفطانة ان القدر المؤدي هو ان يصح الشيخ وذلك كالتصريح بالاقرار
وقد يكون بالتقرير وقد جرى العرف بان القراءة على الشيخ ولا مانع تقرير ومنها يتأخر من القراءة وهو
ان تقرأ غيرك على الشيخ وهو يسمعه وانت تراقبه بالسماع بالتوجه التام والمحدثون يسمون قراءتك و
قراءة غيرك العرض وعامتهم على ان القسم الاول وهو قراءة الشيخ اولى واتقن وقال ابو حنيفة ان
القراءة على الشيخ ارجح لزيادة عناية القاري فيزداد ضبط المتن والسند ويروى عنه انهما سواء
وهو مروي ايضا عن مالك واصحابه ومعظم اهل الحجاز والكوفة والبخاري هذا اذا كان المحدث من
كتاب والا كان من حفظ فلا حق قراءة الشيخ او يكتب عليك كتابا على رسم الكتاب وذكر فيه حدثني فلان

عن فلان الخ ثم يقول اذا ابلغك كتابي هذا وفهمته فحدث به عني فهذا من الغائب كالمكاتبة في بعض
التحرير انه يكتب في عنوانه بعد الحمد والثناء والصلوة على رسوله صلى الله عليه وسلم من فلان بن فلان
بن فلان الى فلان بن فلان بن فلان ويشهد على ذلك شهودا لم الحكمة لحضرتهم والاشبه ان اذا خال
النسب كما ذكره بعد الاشهاد ليس امرا آخر وريا وكلام المصنف على اسم الكتاب اشارة الى اشتراط البينة
والمعاينة على انه يكفي في جواز الرواية معرفة خط الكاتب لقوي الظن بانه كتابته وهو الاشبه فان الاشتراط
تضييق واما قوله اذا ابلغك الخ فهو اذن واجازة وقد اختلف في اشتراط الاجازة في صحة الرواية فابو حنيفة
وغيرهم على طرف الاثبات والاشبه عدم الاشتراط كالسماع فانه يجوز ان يرويه بلا اجازة بل لو منعه
من الرواية جاز الخ وقوله فهمته الكاف المراد منه فهم لفظ الحديث فالمعنى احدث كما هو حقه بان لم يغير
شيئا من الحركات والحروف فالامر واضح والا ففهم المعنى وهو الذي يراه الحنفية والجمهور على ان فهم
المعنى ليس شرطا في رواية المتن وكذا الرسالة على هذا الوجه اي بان يرسل الشيخ رسولا بان فلانا
اخبره الخ ويقول للرسول ما رعني انه حدثني فلان بن فلان عن فلان بن فلان الى ما هي على تمام الاسناد
فاذا ابلغك رسالتي لك فاروه عني او يشهد الشهود عند المرسل على الرسالة والاداء وقوله فتكونان اي
الكتابة والرسالة حجتين اذا ثبتا بالحجة اي البينة والاشبه انهما كالمكاتبة والخط لا يشترط فيهما البينة
بل يكفي ان يحصل الظن بصدق الرسول وعليه عامة اهل الحديث هو لا دق سوا على كتاب القاضي الى القاضي
وهو بعيد فان الفارق قائم فان الدواعي الى التزوير والحيل كثيرة في كتاب القاضي دون كتاب الرواة
افاضة يقول في قراءة الشيخ حدثنا واخبرنا وسمعته وقال الطحاوي وغيره دون ذلك والنزاع انما هو انه
يحمل على السماع عند التجرد عنهما قال ابن الصلاح يحمل عليه وعليه لفظ قال في المنخولة وفي قراءة الطالب
على الشيخ يقول حدثنا واخبرنا بقرائتي عليه وقراءة عليه وانا اسمع وكذلك انبأنا ونبأنا ويجوز حدثنا
واخبرنا من دون ذكر القراءة عليه على ما هو المختار وعليه الثوري وابن عيينة والزهري ومالك والبخاري
ويحيى بن سعيد ومعظم الحجازيين والكوفيين ومنعه ابن المبارك واحمد وكثير من اصحاب الحديث ومنهم القاضي
ابو بكر الباقلاني وقيل بالتفرقة بين الحديث والاخبار فيجوز في الاخبار الاطلاق دون ذلك وعليه الشافعي
واصحابه وجمهور اهل المشرق والمتفرد بالسماع يقول حدثني واخبرني وجاز الجمع في الكتابة والرسالة يقول
اخبرني فلان وقيل لا يجوز لم لا يجوز حدثني بل يقول كتب الي وارسل الي وكذا المتقدمين منهم وعند الاجازة المستعمل
فيما لا مشافهة كاخبرنا الله تعالى لا حدثنا وقد تعورف اخبرنا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم والمحدد
اكثرهم على ان اخبر واحدث سيان في الجواز في الكتابة والرسالة افاضة ان الاصل هو القراءة

هو القراءة والخلف هو الرسالة والكتابة والمناولة ما اشتهر من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
من التبليغ والمكاتبات ففي الصحيحين عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كتب الى
قيصر يدعوه الى الاسلام ومثله عن انس تنبيه يدلك على ان الاشتهار ليس بشرط اشراق او يكون رخصة عطف على ان يكون
عزيمة اي طرف السماع منه عزيمة وقد مرت الرخصة وهو الذي لا اسماع فيه كالاجازة والمناولة هي مناولة المجيز للمجاز له
فالاجازة قد يكون مع المناولة بان يقول اخبرني فلان بن فلان عن فلان ما في هذا الكتاب وحده فاجزت لك ان تروي
عني وقد يكون بدونها بان قال ما قال بدون قوله خذه وبدون اعطاء شيء من الكتاب ومنه اجازة ما صح من مسموعاتي كذا
وقال الشيخ ابو بكر الرازي ان يقول اجزت لك ما يصح عندك من حديثي ليس بشيء كما لو قال ما صح عندك من صك فيه اقرار
فاشهد به وقد علمت ان الفرق بين الرواية والشهادة والاجازة مع المناولة تقابل لهما المناولة وبدونها الاجازة وعليه جمهور
المحققين واختلف في الاجازة منعها الاكثرون من المحدثين والفقهاء والاصوليين واحد الروايتين عن الشافعي وغيرهم والاصح
الجواز للضرورة لان المنع قد يؤدي الى تعطل طلب السنن وانقطاع الاسانيد اذ السماع والقراءة عزيز الوجود وهكذا
في التيسير اشراق والمجاز له ان كان عالما بما في الكتاب وقد فهم ما فيه وقال له المجيز ان فلانا حدثنا بما في
هذا الكتاب باسانيده هذه فاجزت لك ان تحدث به كانت الاجازة صحيحة فيجوز له التحديث الكامل المستجمع هو بالضبط
والفهم لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على ما في الصك وكان يعلم ما عليه الحق فقال اجزت
لك ان تشهد علي جازت الشهادة وان كان جاهلا بما فيه فلا عبرة بهذه الاجازة وقال بعض مشايخنا هذا على طور
ومحمد رحمهما الله واما على طور ابي يوسف رحمه فيصح اذا امن من التغيير بالزيادة والنقصان والا فلا وقاسوا على اختلافهم
في كتاب القاضي الى القاضي او علم المشهود به شرط الشهادة عندهما خلافا لابي يوسف وقال شمس الائمة السرخسي
الاصح عندي ان هذه الاجازة لا تصح بالاتفاق وتجويز ابي يوسف في الكتاب للضرورة لانه يشتمل على الاسرار عادة
ولا يريد الكاتب والمكتوب اليه ان تقف عليه غيرهما وهو مقصود في كتاب الحديث فان مبناه على الانتشار واعترض
عليه صاحب التحرير بان ذلك في كتاب العلية لا في كتاب القاضي والدليل عليه الاتفاق على عدم صحة الرواية لو قرأ الطالب
ولم يسمع الشيخ وبالعكس ولم يفهم ففي الاجازة التي هي دون القراءة ادنى شيء ولا يذهب عليك ان فهم المعاني ليس
من الضروريات في القراءة واما السماع فلا بد منه فانه لو لم يسمع فمن اين جاء التعليم بخلاف الاجازة فان الشيخ
اذا حصل له الاعتماد على ان الطالب بحيث امعن النظر في الكتاب بعرف ووصل الى اللفظ الصحيح او المعنى وهو
عادل ضابط والكتاب مامون عن التغيير ككتاب السوية فلان يجيز له ان يروي بعد الاجازة لانه لا ملح واقتفاء
الدين احب افاضة الاجازة اقسام لمعين في معين كاجزت لك الصحيح البخاري والاجازة لمعين في غير معين
كاجزت لك رواية ما صح عندي قال ابن الصلاح ان الخلاف فيه اقوى والاكثر من الا... شمس الائمة السرخسي

بل يصح الاجازة والا فلا وتفصيله على ما ذكره المص في كشف الاسرار المجاز له ان كان عالما

وقد نقل عن بعض ائمة التابعين ان سائلا سأل له الاجازة بهذه الصفة فتعجب وقال لاصحابه هذا الطلب
ان يكذب علي والاجازة لغير معين نحو اجزت هذا الكتاب او مروياتي للمسلمين سواء كانوا موجودين بالفعل
او يوجد في الاستقبال وفيه الخلاف ايضا والاجازة للمجهول نحو اجزت لبعض الناس رواية صحيح البخاري واجزت
لبعضهم رواية كتاب السنن وهو يروي عدة من السنن والحاصل ان المجاز له مجهول والمجاز معلوم او مجهول وهذه
الاجازة باطلة والاجازة بما سيسمعه الشيخ وهي ايضا باطلة هكذا في التيسير **افادة** هل الرواية عن كتاب
كصحيح البخاري لم يسمعه من نسخة صحيحة وقد شدد النكير في جامع الاصول على ذلك الا اذا اتفق انه بخط فلان
وهو معروف هو ضابط او يوثق انه سمعه والتفصيل الاتم فيه فعلى هذا لا يجوز الرواية عن كتاب مشترى لا يعرف
من كاتبه ومن طالعه وقد صرح به ايضا وقال المص في كشف المنار انه يجوز واستبعد رأي اهل الحديث وهو الانسب
فان الاذن في الرواية غير لازم فانه شرط طيب الدين وهو لا يتوقف على الاذن ونصوص الكتاب والسنة
ناطقة بان التبليغ واجب مطلقة عن الاذن واذا لم يكن مرويا جائزا او وثق ان الكتاب صحيح النبي او الظن
فلا مضايقة نعم ان السند قد تنبه اليه ولعمري ان المتأخرين قد اكثروا في كتبهم المراسيل ومنها ما سقط عن محفوظ
ومنها ما اصله ليس محفوظا اصلا بل لا يوجد اصلا ومنها ما حكم الجهرة بوضعه ومنها ما علله الثقات بقصور في الراوي
فالنظر مع هذه الاحتمالات العاملة الواقعة قد ردوها فهو الكائن من غير المبتدع بلا كلام والكائن منه
فقد رأى ما هو اقوى وقد اشتبه الحال عليه فانتشر فقد روى الكل ولم ينظروا الى ما فيه فعلى هذا
فالرواية عن الكتب المعتبرة المسندة او المرسلة لما ارسله الثقات بحسب الواقع اجود واحرى لكن انه
لا مانع والمقتضي قائم **افادة** ان المجاز له ان يقول عند الرواية اجاز لي فلان ويجوز حدثني اخبرني
مقيدين بالاجازة ومطلقين عنها وعليه الشيخ ابو بكر الرازي والقاضي ابو زيد وفخر الاسلام
والامام الحرمين وقيل هو مذهب مالك واهل المدينة والكتابة والرسالة لا يجوز حدثني واخبرني اذا خاطب
اصلا وقيل لا يجوز حدثني لاختصاصه بسماع المتن ولم يوجد ويجوز اخبرني وعليه شمس الائمة السرخسي والله اعلم
قال الشيخ ابن همام في التحرير والوجه في الكل اعتماد عرف تلك الطائفة فيؤدي على ما هو متعارف لكن
لا بد ان يؤدي على وجه يسلم من التدليس **اشراق** والطرف الثاني طرف الحفظ وله عزيمة ورخصة
والعزيمة فيه ان يسمع فيحفظ المسموع الى وقت الاداء لان المقصود بالسماع العمل بالمسموع و
تبليغه الى غيره وهذا يتيسر على الوجه الاوفق ويحفظه كما هو هو والتوقيت لتمام العزم لاجل الرواية
فان الكلام فيها ولذا قال الشيخ ابن همام وسوغ الرواية الحمل والعادة وان فاته عزيمة ان
يحفظ الى الموت فان نفس العلم من الفوائد العظيمة المقصودة وكذا رواية الالفاظ في

فان حفظ المعنى فيه او فرد قال شمس الائمة السرخسي هذا مذهب ابي حنيفة في الاخبار والشهادة ولهذا
قلت روايته وهو طريق رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فتمامه للاسنى وفيه اشارة الى قوة
مذهبه الاشراق والرخصة ان يعتمد على الكتاب فان نظر فيه ويتذكر يكون حجة ويحل له ان يروي وان لم يتذكره
سواء كان خطه او خط رجل ثقة معروف او مجهول لان المقصود انما هو السماع فاذا تذكر انه مسموعه صار كانه
حفظه من وقت السماع الى التبليغ والاداء وان لم يتذكر فلا حجة عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى وقال ابو يوسف و
محمد وعليه الاكثرون انه يحل الرواية ويجب العمل بمقتضاه اذا علم انه بخطه او بخط غيره من الثقة وانه لم
يتطرق اليه التغيير والتحريف وعلى هذا الخلاف رؤية الشاهد شهادته في الصك والقاضي خطه او خط
نائبه في قضاء شيء في السجل وعن ابي يوسف رحمه الله تعالى لا يحل له الشهادة قال ان الخط يشبه الخط
فاذا لم يتذكر فلا عبرة له وللجمهور وهو الاشبه عمل الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بكتابه صلى الله عليه وعلى آله
وسلم بمعرفة الخط وانه مكتوب الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ككتاب عمرو بن حزم فقد روى ان في
والنسائي عن سعيد بن المسيب قال قضى عمر في الابهام بثلاث وفي الخنصر بست حتى وجد كتابا
عند آل عمرو بن حزم يذكرون انه من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وفيه في كل اصبع من اصابع اليد
والرجل عشر من الابل وقال بعض شراح التحرير انه خمس وقال يعقوب ابن سفيان لا اعلم في جميع
الكتب كتابا اصح من كتاب عمرو بن حزم كان اصحاب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم يرجعون اليه ويدعون
آراءهم هكذا في التيسير ثم العمل بالظن واجب واذا وقع في الذهن مرفوعا الاستبعاد العقلي خلافه كل
الاستبعاد فقد ظن غلبة قال الشيخ ابن همام انه شاهد عدل على ان كتاب الشيخ الى الراوي بالتحديث
مقبول بلا اشتراط بينة واستدل بان التذكر لو اعتبر لتعطل كثير من الادلة فان النسيان غالب وضعف
بان غلبة النسيان عند معرفة الخط نادر جدا الاشراق والطرف الثالث طرف الاداء وله عزيمة و
رخصة ايضا والعزيمة فيه ان يؤدي على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والاوضح ترك قوله ومعناه
كما في التحرير والمقصود ان يروي اللفظ بحيث لا يحتمل ولا يشتبه على معناه اصلا وذلك بنقل اللفظ كما
هو وهو وجه كونه عزيمة ظاهر الاشراق والرخصة ان ينقله بمعناه بلا زيادة ونقص للعالم باللغة ومواقع
الالفاظ وعليه الجمهور وقال بعضهم لا يجوز النقل بالمعنى اصلا وقال فخر الاسلام ومن تابعه فان كان
محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر في وجوه اللغة وان كان ظاهرا يحتمل غيره فلا يجوز نقله
بالمعنى الا للفقيه المجتهد وما كان من جوامع الكلم او المشكل او المشترك والمجمل لا يجوز نقله بالمعنى
للكل وللعامة انه قد نقل الحديث بالفاظ مختلفة بالفاظ مختلفة مع اتحاد الحادثة وذلك واضح لمن

نظر في كتب الحديث ولم ينكر عليه من احد فكان اجماعا وايضا انه قد وقع عن ابن مسعود وغيره قال
عليه وعلى آله السلام في الصلوة كذا او نحوه او قريبا منه اخرجه احمد وابن ماجه وغيرهما وكذا عن
ابي الدرداء انه كان اذا احدث عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم قال او نحوه او
شبهه اخرجه الدارمي من موقوف منقطع رجاله ثقات وايضا قد بعث رسول الله صلى الله عليه و
على آله وسلم الرسل الى النواحي لتبليغ الشرائع بلا الزام خصوص لفظ وايضا روى الخطيب عن
يعقوب بن عبد الله بن سليمان الليثي عن ابيه عن جده اتينا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
فقلنا بابائنا وامهاتنا انا نسمع منك ولا نقدر على ما ديته كما سمعناه منك قال صلى الله عليه و
على آله وسلم اذا لم تحلوا حراما وتحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا باس عدد او خذ عليه ان منتهاه الى
عبد الله وهو تابعي على الصحيح والاخر كما فان الارسال من الثقة مقبول وايضا ان المقصود من
الحكم لا اللفظ لخصوصية اللفظ ملغاة بخلاف الكتاب المجيد فان المقصود فيه اللفظ ايضا فانه
تعلق به احكام جمة من الواجبات والمندوبات والمحرمات واستدل ايضا بان الترجمة بالفارسية
وغيرها متفق على صحتها وفيه ان الكلام في النقل والترجمة ليست بنقل كلام القائل بل التعقل
بحاله وانما تطرق التغيير والانزاع فيه وايضا ان فيه ضرورة بلحجة فانه لو لم يجز لتعطيل مصالح
الاكثرين وقال المفصلون ان الظاهر المحتمل لغيره كالعام المحتمل الخصوص ولا يجوز نقله
الا للفقيه لانه يقف على ما هو المراد فيقع الامن عن الخلل بمعناه اذا نقله بعبارة اخرى وغير
الفقيه المجتهد انما ينقله بلفظ لا يحتمل ما احتمل لفظ النبي عليه السلام وعلى آله من الخصوص و
المجاز ونقل المراد هو المحتمل فيفوت تلك الفائدة وربما ينقله بلفظ اعم فيوجب ما لم يوجب
الاصل فيحمل بمعناه فيلزمه محافظة اللفظ واما المشكل والمشترك فلا ينقلهما اصلا لان المراد بهما لا يعرف
الا بالتاويل وتاويل الراوي لا يكون حجة لانه صدر عن رايه فيكون كالقياس فلا يكون حجة على غيره
او المجمل والمتشابه فلا يتصل نقله بالمعنى اصلا واما جوامع الكلم فقد جوز بعض مشايخنا نقلها
بالمعنى على الشرط الذي مر في الظاهر والاصح انه لا يجوز لاحاطتها بمعاني تقصر عنها عقولنا وكل
مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا لما سمعه بيقين وليس في وسعه نقل
معناه بعبارة من عند نفسه لان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم مخصوص بها كذا في كشف المنار وقد
تعرفت من قبل ان الكلام في النقل بلا زيادة ونقص وح فنقل الظاهر المحتمل لغير ما هو متبادر
لا يختص بالفقيه فان عن الظاهر ان معرفة اللغة ومواقع الالفاظ كافية كما لا يخفى وكذا المشكل

والمشترك

والمشترك فانهما لا يجوز اطلاقهما الا مع احتفاف القرائن المعينة للمراد والناقل اذ هو عارف باللغة
والمواقع وعدل لا يقع منه قصور كما لا يخفى واما جوامع الكلم فكذلك فان بالقرينة يفهم ان المقصود
ذلك فيكون حجة على الغير وما رواه عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم اذ ثبت جوامع الكلم في
الصحيحين بعثت بجوامع الكلم اي خصصت بها لا ينفي جواز النقل بالمعنى وانما ثبت ان غيره
صلى الله عليه وعلى آله وسلم لا يأتي بمثله واما ان ما اتى صلى الله عليه وعلى آله وسلم فلا بد من ان
يقصد منه معاني فان اريد الكل فنقل البعض لا ينفيه ذلك والا فلا بد من قرينة والمعاني
بها فالنقل بالمراد فيجوز نقله وقال الشيخ ابن همام يشكل ذلك حتى جيء تقليد الصحابي فانه يجري في اتباعه الدليل المذكور
فانه مذهبه وتأويله وهو ليس بحجة على غيره كنقله فان اجيب بان الظاهر السماع فيه انه حمله على السماع
مع احتمال ان يكون قياسا في المذهب نعتمد مثله في المشترك بل هو الظاهر فان المشترك لا يستعمل الا
محتفا مع قرينة المعنى فالظاهر انه عرف وهو السماع او سمع حركا ومثل الجوامع الكلم قوله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم الخراج بالضمان حديث حسن رواه اصحاب السنن واحمد وقال الترمذي حديث
حسن وعليه عمل اهل العلم وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم العجماء جبار رواه الشيخان العجماء المنفلتة
التي لا يكون معها احد وقال ابن ماجه الجبار الهدر اي جرحها هدر فانه من الايجاز لكون المعنى ان
عنده الخراج بالضمان فيكون الغاصب وجب عليه خراج الاراضي وان يكون المعنى يملك الخارج بالضمان
اي يدخل ما يخرج منه في ضمانه ويحتمل الحديث الثاني ان يكون معناه ان جارحها لا يضمن وان مالكها لا
يضمن اتلافها وقال المنكرون قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم نضر الله امرأ سمع مقالتي فبلغه كما سمعه
فرب مبلغ اوعى من سامع رواه الترمذي وغيره وهو تحريض على نقل اللفظ بعينه والجواب عنه اولا
انه يجوز ان يكون حثا على الافضل الاولى وثانيا ان مبلغه بالمعنى بلا زيادة ولا نقصان مبلغ كما سمع انكار
بعد الرواية
المروي عنه اذا انكر الرواية او عمل بخلافه فيما هو خلاف معناه يسقط العمل به والا كان تجويز الرواية
او لم يعرف تاركه لم يكن جرحا تفصيله ان انكار الشيخ جرحا بان قال ما رويت لك او كذبت علي سقط
الا ان يتصل ما سنذكره وقد يدعى الاجماع عليه لعدم اعتداد خلاف السمعاني والسبكي بناه على ان
نسيان الشيخ بعد الرواية محتمل وهذا اقوى لان تذكر ما لم يسمع ابعد من نسيان ما سمع ووجه الجمهور
ان كذب احد الطرفين متيقن ولا معين وهو قادح في قبول الحديث ولا احد ان يناقش
بان القدح ليس لارتفاع العدالة لانهما على عدالتهما ان الثابت بالقطع لا يزول بالشك
بل لانه يورث للكذب في الرواية وهو ظاهر البطلان بل الظاهر انهما عدلان لا يكذبان كذا ما جوزنا

للمانع فالقصور من قبل الحفظ وهو من الشيخ قريب لما سمعت و بوجه دل فان من الظاهر ان حجة الخبر ما كان
برسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقد انقطع المقصد به بالتكذيب للامر به غاية الامر ان
احتمال النسيان اقوى والعذر عنه ان ذلك انما هو في صورة التردد واما الاتفاق بالتكذيب فاحتمال
واشتباه الحال للراوي نسيان ولئن سلم فهذا الظن ضعيف محض كانه في مقابلة الاحتمال المقابل
معادل ليس براجح بل ربما يظن انه مرجوح فافهم جدا وقد احتج من قبل المخالف بحديث ذي اليدين
فانه قد اخبر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فاذا شهد عليه اخرون تقدم وصلى بالبقي وسجد
للسهو رواه الصحيحان ووجه الاستدلال دلالة النص ولفظ الحديث له طول والجواب انه يجوز ان يكون
صلى الله عليه وآله وسلم متذكرا بعد اخبار سواء لما اخبر ذو اليدين وهو الاظهر فانه من اليقين انه
صلى الله عليه وعلى آله وسلم مأمون عن القرار على مقتضى السهو ولا بعد ان يدعى ان فيه القطع بأنه
فانه اذا قال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم كل ذلك لم يكن
وفي بعض الروايات لم اقصر ولم انس وهو كذب وهو ورى منه صلى الله عليه وعلى آله وسلم والكف فيه
اتمام الصلوة بعد الكلام المكثر وقد اعتذر عنه والله اعلم وخالف الشيخ بان لم يحكم بالنفي والايجاب
بل توقف لا اعرف الحق رايت او لم ار فالجمهور منهم مالك والشافعي واحمد واصح الروايتين
محمد ثبت حجة وقال الكرخي والقاضي ابو زيد وفخر الاسلام واحمد في اخرى انه لا يقبل وقيل ان
محمدا خالف ابا يوسف في هذه المسئلة انكر ابو يوسف وقبل محمد وذلك تخريج من اختلافهما في اقامة
البينة على حكم القاضي عنده وهو لا يتذكر فعند ابي يوسف البينة مردودة والقضاء غير نافذ وعند
محمد مقبولة وهو نافذ للجمهور انه عدل ضابط غير مكذب فلا مانع لا لقبول ان المانع قائم وهو المراد
في الاتصال وانما الحجة باعتباره لان عروض الشك لا لعدم احتمال النسيان بخلاف ما تقدم
اوهام كالجنون والموت والاشبه انه مثل لا قياس فلا يرد ما في التحرير بان الفرق قائم لان الحجة
لا اتصال وفقد الشبه والموت والجنون لا يرفعان الاتصال البتة وقد يستدل بان سهيلا بعد ان قبل
له حدث عنك ربيعة عني اخرجه ابو عوانة في صحيحه وغيره كذا في التيسير فقد روى الاصل مع عدم تذكره
والجواب انه ظاهر فان سهيلا لم يرو عن ربيعة رواية الحديث بل انما حكى الواقعة على ان سهيلا
لا يلزم مذهبه غيره واحتج النافون بقول عمار لعمر الذكر يا امير المومنين اذ انا وانت في سرية
فاجنبنا فلم نجد الماء فاما انت فلم تصل واما انا فتمعكت ثم صليت فقال عليه وعلى آله السلام
انما يكفيك ضربتان فلم يقبل عمر رواه البخاري وابو داود ووجه الاستدلال دلالة النص والفاء

انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قضى بالشاهد واليمين ثم لم يعرفه فحمل قول حدثني عنه

في الفارق والجواب ان عمر كان يتهم بالاشتباه كما يلوح من بعض الروايات فليس فيما نحن فيه او نحو تذكر تلك
الواقعة واقعة بلا شبهة رتبة فلا يقعد عن الحجة فافهم وقد يقيسون على شاهد الاصل اذا
كذب او شك لا يحل للحاكم الشهادة فكذا ههنا وهو ضعيف فان بين الشهادة والرواية فرقا فانا
فان قبول شهادة الفرع مشروط بالتحميل واذا لم يصدقه فقد انتفى التحميل بخلاف الحديث فان التحميل
ليس بشرط على الصحيح فانه يجوز الرواية وان نهاه الشيخ هذا على طورنا وعلى طور من يرى شهادة الحلف
بدون التحميل فالموفق واحد الا ان يقال ان قياس الرواية على الشهادة غير معقول فان امر الشهادة
غير قياسي فقد اعتبر فيها ما لا يعتبر في الرواية كالحرية والذكورة وفيه وهن لان غاية ما ذكر لا ينبغي ان
يقاس فيما اختص بهما مما هو غير قياسي واما غيره مما فيه الجامع فينبغي ان يقبل وعلى هذا فان شك او قد
يفرد او رشا الرتبة فلان يعتبر فيما نحن فيه متوافق والجواب ان الشهادة قد احتيط فيه واستقصي ولذا لا يقبل
شهادة الاقارب والعدو ولا شبهة ان عدم تصديق الشيخ مرتبة فلو اعتبر مثله الادانة في الشهادة
لا يوجب اعتبارها في الرواية وذلك لان الشهادة قد تشدد فيها دون غيره وهذا الذي ذكرناه على حق
التحرير واما الفصل وامثاله فقد ذكروا صورة التكذيب الصريحي وصورة عدم التذكر من باب واحد كما
يلوح لمن امعن في البزدوي وكشف المنار وغيرهما هذا هو الكلام المتعلق بالتكذيب الصريحي الذي هو نحو
من الطعن في الحديث ومن الطعن عمل الراوي بخلاف المروي وهو على ثلثة اقسام ان يعمل قبل الرواية
وبعدها ولم يعرف التاريخ والاول ليس طعنا اصلا • فانه من الجائز انه رآه قبل سماع الخبر فلما بلغه القطع
بخطائه فركه والثالث ايضا كذلك والثاني فيه تفصيل فاعلم ان العمل بالخلاف اعم من ان يكون على
سبيل التحقيق او في بادي الرأي فالعمل على سبيل التحقيق بحيث لا يحتمل الوفاق فهو عمل خلاف المفسر والمحكم
وهو عندنا غير قادح وعند الحنفية قادح لان العدل لا يخالف ما ثبت عنده من الشرع فلا بد من
ان يكون ذلك بعلمه بالناسخ والمنسوخ لا يكون معمولا ومثاله ما رواه ابو هريرة طهور اناء احدكم
اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبع مرات اولاهن بالتراب رواه مسلم فانه صح عنه الاكتفاء بالثلث
كما رواه الدارقطني بسند صحيح فلا يعمل على الظاهر فيكون مصروفا عنه منسوخا قادح لقوى ما روي انه يغسله
ثلثا هذا قالوا والاظهر انه محمول على الندب والاكتفاء بالثلث لانه وجده قال العاملون بالنص محمول
الامام الرازي الشافعي فان قلت من الجائز ان لا يكون هناك ناسخ وقد ظن وجوده قلت لعل الا انه
بعيد محقق كما لا يخفى والاحكام الشرعية مبتنية على الاعم الاغلب المظنون لا الاحتمال المحقق قالوا النص واجب
الاتباع والجواب انا عملنا بالنص وهو الناسخ والعمل بالخلاف على سبيل الاحتمال على وجوه حمل المروي

ثم غيرهما

المشترك والخفي والمشكل والمجمل على بعض المحتملات فان كان صحابيا فهو واجب القبول عند الجمهور وخالفهم الحنفية
والوجه ظ وان ذلك انما هو لموجب هو به اعلم فان العمل بما ذكر لدليل عليه من العالم العدل لبعيد والحق انهم
اوجبوا التقليد الصحابي لان ظاهر حاله السماع ولم يحملوا تأويله على السماع مع انه اظهر فان المشترك لا يستعمل
بلا قرينة والمشاهدة اعرف بها ومنه قول سولا ان ذلك تأويل وتأويله ليس حجة على الغير وقد عرفت ما فيه
وان كان غير صحابي فلا شبهة انه وغيره سيان فلا يكون اجتهاد احد منهما حجة على الآخر وعليه الحنفية وغيرهم من
الجماهير على ما نقله بعضهم وحمل الظاهر على ما هو غير ظاهر فيه كتخصيص العام وتقييد المطلق مثلا فان كان صحابيا
فالجمهور على ان لا عبرة للحمل المذكور وانما العبرة للظاهر وقال الشافعي رح كيف اترك الحديث لقول من
لو عاصرته لحاججته وقيل يجب حمله على ما عينه الراوي وهو قول الكرخي بناء على ما في شرح البديع وهو مختار
الشيخ ابن همام والذي يظهر من كلام المص في كشف المنار ان الاصحاب على محاذاة ما عليه الجمهور وبناه
ما مر من انه تأويل وهو ليس بحجة على الغير ووجه الجمهور ان الصحابي العارف لا يخفى عليه تحريم ترك الظاهر الا لما موجب فلا بد
من نقل او ظن قوي به لانه مشاهد عارف لقرائن صارفة كالمخصص فيبعد كل البعد ان يظن غير الدليل دليلا كان يحكي
بخلاف الصحابي الاخر فانه الذي شاهد فهو يعرف ذلك منه مع ذلك فلا شبهة ان من شهد الواقعة وحمل على غير
الظاهر فجعل مثله وهو غير شاهد لها الاتباع وما روي من الخلاف فلعله لوجدان ما يدل على خلاف ما يزعمه الآخر
وعلى هذا في روي المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا على ما صحح البخاري (البعض) باختلاف الالفاظ محمول على الافتراق
بالابدان فان الظ منه ذلك وقد يستعمل تجوزا في الافتراق في التدين والاقوال نحو قوله تعالى وما تفرق
الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم ستفترق امتي ثلاثا وسبعين
فرقة كلهم في النار الا واحدة رواه الترمذي وغيره لان راويه ابن عمر حمله على ما في صحيح البخاري
وما ذكره المص في كشف المنار ان الحديث في احتمال كل واحد منهما كالمشترك لاشتراك لفظه لا يعقل تأويله
ليس لواف وقد مرت اشارة اليه وكذا حديث ابن عباس مرفوعا من بدل دينه فاقتلوه على ما في صحيح
البخاري وقد روى عنه ابو حنيفة باسناده لا تقتل المرتدة فخص منه بل خلافا للشافعي واحمد
ومالك وغيرهم فانهم يحملون العام على العموم وتفصيل هذه المسئلة في شرح سفر السعادة وان كان
غير صحابي فلا شبهة ان العبرة للحديث فان المخصص والمقيد عند الاكثرين قد يكون هو القياس وهو لا يكون
حجة على الغير والخبر قد يكون خبر الواحد وبعضهم لا يرى تقييد خبر الواحد المتواتر وعلى هذا قس تأمل
وقال صاحب المحصول وجمع الخلاف هكذا ان مذهب الراوي اذا كان على خلاف المروي ففيه مذاهب
اربعة مذهب الحنفية انه ان كان مخصصا لعام رجعنا الى المذهب ومذهب الكرخي العبرة بظاهر المروي وثانيها

ظهر بذلك أن في الكلام تأويله بخلاف ظاهر الحديث رجعنا إلى الحديث وإن كان أحد محتملي الظاهر فلم يرجع إلى
تأويله ومذهب القاضي عبد الجبار أنه إن لم يكن لتأويله وجه إلا أنه علم بالضرورة قصد رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم وجب المصير إليه وإن لم يعلم ذلك بل جاز أن يكون لنص أو قياس وجب النظر في ذلك انتهى وقد مر سابقا ما عليه
مفصلا وفيه ما فيه من الدغدغة وعلى ما سمعت قوله وتعيين بعض محتملاته لا يمنع العمل به له احتمالان
الأول أن يكون المراد تعيين نحو المشترك والثاني أن يكون المراد منه الأعم وإليه يشير كلام المصنف وقد مر تفصيله
والامتناع من العمل به أي بمقتضى المروي مثل العمل بخلافه فلا يكون الحديث حجة والوجه قد مر وفي الحقيقة هذا ليس أمرا
آخر بل العمل بالخلاف يعمه وغيره فيتأتى فيه الخلاف المسطور سابقا ولكنهم أرادوا بالعمل بالخلاف مخالفة النص أو
مخالفة الإعراب أن يفعل ضده وبالامتناع أن لا يعمل ومثل بحديث ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع وقد صح عن مجاهد أنه قال صحبت ابن عمر سنين فلم أره
يرفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح ورواه الطحاوي بلفظ صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه إلا في التكبيرة
الأولى من الصلاة والحديث الأول رواه أصحاب السنة باختلاف اللفظ إشراق وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن
إذا كان الحديث ظاهرا لا يحتمل الخفاء عليهم أما إن كان متعلقا بعمل الراوي وهذا فصل متعلق بعمل صحابي آخر غير الراوي
وفيه تفصيل عندنا فإن كان الحديث من جنس ما يحتمل الخفاء على التارك كحديث القهقهة فإنه رواه أبو حنيفة في
مسنده وعمل أبو موسى الأشعري بخلافه فهو ليس بطاعن في الحديث لظهور أنه يحتمل أن لا اطلاع عليه لأنه من الحوادث
التي ليست الكثيرة الوقوع وفي التيسير على أنه منع صحة تركه عنه بل روي نقيضه وهو العمل به وفي الأسرار قد اشتهر
عن أبي العالية روايته هذا الحديث مرسلا ومسندا عن أبي موسى ورواه الطبراني بإسناد صحيح عنه مرفوعا وإن لم يكن
كذلك كالتغريب في قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام رواه مسلم وقد صح عن أمير
المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه تركه فإنه أخرج عبد الرزاق عن ابن المسيب قال غرب عمر رضه ربيعة بن أمية بن
خلف فلحق بهرقل قيصر فقال عمر لا أغرب بعده مسلما فلو كان جاريا حدودة أنه عدل كيف يخالف ما ثبت عن
رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم واحتمال الخفاء عليه ضعيف جدا فيكون التغريب الواقع منه للسياسة وتفصيل
هذه المسألة في فتح القدير وههنا احتمال آخر وهو أن يكون من جنس الاحتمال للخفاء ولكنه لم يخف والأشبه فيه أنه
لو كان مشتهرا عند التارك فهو قادح وإلا فلا هذا إذا كان التارك هو الصحابي رضه وإن كان غيره فإنه لا عبرة به وهو
الذي يستدعيه كلام أصحابنا ويرشد هذا الذي ذكره مشايخنا والمختلف على أنه ليس كذلك إذا كان
التارك واحدا منهم وإن كان عمل الأكثر بخلافه ففي التحرير أنه يتبع الخبر ومن يرى حجية إجماع أهل المدينة يستثنيه
لعله أراد بالأكثر من سوى الصحابة وأما ترك هؤلاء فقد مر تفصيله أو أراد مذهب غير الحنفية كما في التيسير

وسيكشف حال هذه المسئلة في الاجماع ان شاء الله تعالى واما ترك الصحابة رضوا الاحتجاج به عند اختلافهم في مسئلة
فعند البعض غير قادح وعند الاخر قادح قال الشيخ ابن همام هو الوجه اذا كان الحديث ظاهرا فيها مسئلة
والطعن المبهم من ائمة الحديث لا يجرح الراوي الا اذا وقع منه تفسيرا انما هو جرح متفق عليه ممن اشتهر بالنصيحة
دون التعصب لقبول ان العدالة والجرح هل يشترط فيه البيان او يكفي الابهام والاطلاق فيه اربعة
مذاهب والذي اليه الجمهور من الفقهاء ومنهم الحنفية والمحدثون منهم محمد بن اسمعيل البخاري ومسلم ان التعديل
يكتفي بالابهام فيه واما الجرح فلا بد من البيان والتفسير وعلى هذا فالطعن المبهم غير جارح واذا فسر فان
فسر بما يكون جرحا اي لا يكون خلافا الا عند مجتهد ذي اليد الطولى فهو جرح وان فلا يكون جرحا ثم لا بد
ان يكون الطاعن من اهل النصيحة دون التعصب واصحاحا كل فرق مذكورة في الكتب المفصلة والذي
يتهمه بيانا في الكتب فاستمع فدا ورد المصنف في كشف المناهجة عليه بان العدالة الظاهرة بالطعن
المبهم الا ان الشهادة اضيق من الرواية بدليل اشتراط العدد والحرية والطعن المبهم من
المدعى عليه ومن المزكي لا يكون جرحا فههنا اولى وهو لا يخلو عن قلق فان من الظاهر ان
الشارع اوجب التوقف في خبر الفاسق وظاهر الاسلام لا يوجب العدالة فاحتمل الفسق كاحتمال
العدالة والتزام التدين بالاسلام وان كان ظاهرا في العدالة لكن فشو الفسق في دائرة الاسلام
عارضه بل غلبه فشرط القبول متردد فيه فلا يقبل نعم الطعن مرجح للمجروحية نعم في القرون الثلثة العدالة
ظاهرة فلا لاجرم ان يتمسك بان اسباب الجرح كثيرة وقد اختلف فعند البعض من الفقهاء ليس بجرح
وعند الاخر جرح فلعل من ارتكبه يرى حله وهو لا يورث المأثم والفسق كالوضوء بماء المطلق المخلوط
بالنجاسة وعدم الوضوء بالقصد ونحوه فلا بد من التفسير فان بين بما هو جرح متفق عليه تجرح والا فلا
واما العدالة فالوصول الى كنهها متعذر او متعسر جدا فانها متعلقة بالباطن ومع ذلك لمصاحبتها ليلا
ونهارا ان عرف عدالته ليس في طوق البشر فلا بد من المفارقة ولعله في هذا الزمان تعطل فعلى هذا
من الاكتفاء على الظاهر فمفهوم العدالة معلوم لكل احد من المهرة فالتطابق يعني عليه الظن المبهم صدار
المفصل فهما متعذر جدا او العدالة لا اختلاف فيها فان من ارتكب ما هو حرام عند غيره لا يكون الا
عند المحرم كما استعمال الكثير من الخمر من الحنفي فانه لا يكون عاصيا عند من يرى حرمتها وهو الخمر
العينية فقد ظهر ان المبهم لا يكفي فانه يحتمل ان لا يكون طعنا في الواقع فان كان المطعون ظاهر العدالة كما
في القرون الثلثة او بالتعديل او بالشهرة وبالجملة مما يعرف العدالة فلا يضر ذلك الجرح والا فان كان مجهول
الفسق فلا يقبل حديثه اصلا لا لان ذلك الطعن جارح بل لاجل الفسق الظاهر وان كان مستورا فانه كخبر

باعتبار ظاهر الاسلام ثابتة لكل
هو من خصوصا في القرون الثلث
وما فوقه فلا يترك العدالة م

اسماعيل في ما سوى تلك القرون كما عليه الجمهور، واما تلك القرون فينبغي ان لا يكون يعتمد على مجرد
صورة الاسلام بل لا بد من ان يقع في الذهن كونه عدلا بامارات شاهدة بذلك لا لقه فقد اختلف الفقه
في السبب المعدل كما حكي عن احمد بن يونس في تعديل عبد الله العمري انما يضعفه رافضي مبغض لآبائه
لو رأيت لحيته وخضابه وهيئته لعرفت انه ثقة ولا يراه احد ممن سواه انه تعديل لان المقصود دفع
دفع الجدال بادعاء ان كونه ثقة امر ظاهر يلوح من هيئته وبقي ههنا بحث وهو ان عمل اهل التعديل والتجريح
اليوم في الكتب المعتبرة على ابهام التضعيف الا قليلا فيكون اجماعا والجواب انه ثبت عندهم ما هو
خارج باليقين ولم يفصلوه وعلم هذا من عادتهم فلذلك قبل ولذلك الان ظهر بعد التفتيش ما هو مختلف فيه
لا يقبل هذا الابهام لانبساط النزاع **اشراق** حتى لا يقبل الطعن والتلبيس تفريع على ما سبق من ان الطعن
لا بد من ان يكون متفقا عليه فمن هو مشهور بالتصحيف فان التدليس ليس بجرح عند العامة لان الشيخ لم يتهمه
المدلس الاتيان بما هو ارسال نحو حدثني فلان عن فلان والتلبيس تغير الشيخ باسم غير مشهور به هكذا في
شرح المنار وفي التحرير على طبق ما في كتب الاصول المدلس ابهام الرواية عن المعاصر الاعلى او وصف
شيخه المتعدد بان يسميه تارة ويكنيه اخرى لابهام العلو في السند والكثرة في الشيوخ وهو ليس بقادح اصلا
واما التدليس لابهام كون شيخه ثقة بان ذكره باسم غير مشهور به وهو ايضا اسم من هو عدل ثقة فرد الحديث
عند مالك قبول المرسل وتوقف في حنفية دون المجروح ولا يسقط في الصحيح بعد كونه اماما لاجتهاد في طلب الخبر
وعدم صريح الكذب ويسقط في المتقي على ضعفه هذا والارسال ايضا لما تقدم لا يقبل الطعن بكون الراوي مرسلا
لما عرفت ان المرسل مقبول من ائمة الشأن وايضا ان الارسال ليس فيه كذب وانما فيه اسقاط الاسناد
وهو ليس هو شيئا وركض الدابة خلافا للشيعة فانه قيل لم لم تركب حدث فلان قال رايته يركض على برذون
كيف وهو مشروع من عمل الجهاد وفي الصحيحين انه فعل ذلك بحضرته صلى الله عليه وعلى آله وسلم باجازة هكذا في
التيسير والمزاح اذا كان حقا وكذا لا يقبل الطعن بكثرته اذا كان غير مفرط فقد كان صلى الله عليه وعلى اله وسلم يمزح
وسلم احيانا ولا يقول الا حقا على ما هو المذكور في كتب الحديث في باب وضع له هكذا في التيسير وحداثة السن
فان مدار الرواية على الاعتدال في الضبط والاستقامة في الدين والعقل وحداثة السن لا تنافي شيئا منها
ولذلك تراهم قاطبة يروون الاحاديث عن ابن عباس وابن عمر وهما في حداثة السن وبهذا اخذنا
بحديث عبد الله بن ثعلبة في صدقة الفطر ادوا عن كل حر وعبد صغير وكبير نصف صاع من بر او صاعا من
تمر او صاعا من شعير هكذا في كتب الاصول واما على ما رواه ابو داود وعنه مرفوعا فهذه الالفاظ صاع من
بر او قمح عن كل اثنين صغير او كبير حر او عبد ذكر او انثى اما غنيكم فيزكيه الله واما فقيركم فيرد عليه اكثر مما اعطاه

رفع السؤال المهم

ورجحه على حديث ابي سعيد الخدري كنا نخرج زكوة الفطر صاعا من طعام لانهما استويا في الانفصال والحديث
الاول لصيغة الايجاب والحديث الثاني ليس فيه الاحكاية فعل ويجوز ان يكون متضمنا للاستحباب كحكاية ابي داود
انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم قرأ في المغرب سبح اسم ربك الاعلى مرة واخرى والتين واخرى المعوذتين
ومرة والمرسلات على ما رواه محمد بن محمد الشافعي ولكن مسلم فقد روى عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه
ووجوه آله الكرام انه قال في خلافته ان اصل الواجب في صدقة الفطر نصف صاع من بر وصاع من تمر و
شعير ولكنما اذا وسع الله عليكم فاوسعوا اجعلوها صاعا من بر وغيره وفي لفظ ابي داود فلما قدم اي
امير المؤمنين رأى رخص الشعير فقال قد اوسع الله عليكم فلو جعلتموه صاعا من كل شيء كذا في سفر السعادة
وشرحه والتفصيل الاتم فيه وعدم الاعتداد بالرواية لان المدار على الاتفاق وعدم الاعتداد بالانفراد
كيف ان امير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه لم يكن معتادا والفاء وكيف تتوهم في شانه انه
لا يقبل حديثه كذا في كشف المنار ولعل المراد انه في صدر من خلافته لم يكن معتادا وبهذا امير المؤمنين علي
ابن ابي طالب رضوان الله تعالى عليه وعلى آله الكرام وغيرهما من عظماء الدين ثم انه لا شبهة في ان
لبعضهم لم يكن معتادا بهما في الاكثر من الاوقات ولم يرجح واحد رواية المعتاد على من لم يعتد والاستكثار
مسائل الفقه كما زعمه البعض لانه من الواضح ان ما يصح المراد انه لا يلزمه الاستكثار وكثرة الكلام كما روي
عن زادان قيل للحكم بن عتيبة لم لم تروي عن زادان قال كثير الكلام ولا يبالي بالبول مع القيام قال فان البول قائما
ليس بحرام وفي الصحيح انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم بال قائما والظاهر انه بيان الجواز كما ذهب اليه
بعضهم فهو مباح بغير مخل بالمروءة وتفصيل هذه المسئلة في شروح الحديث فصل في المعارضة للجمهور من
الاصوليين اوردوا هذا الفصل في بابه بحث القياس وهو الاشبه لانه بحث عن عوارض الادلة التي منها العام
واصحاب المنار اوردوا الخاص وقد فرعه في الاخبار وادرجه على عقب بابها اشراق وقد يقع التعارض
بين الحجج فيما بيننا لجهلنا لعدم ان الدلائل الشرعية لا تعارض في الواقع اصلا وانما التعارض عندنا لجهلنا
بحقيقة الحال سواء كانت شرعية او غير شرعية وانما خص الكلام بالشرعية لان الكلام فيهما وقد
ذكرت هذه المسئلة في كتب الشافعية بان التعادل وهو تعارض الدليلين ولا مزية لاحدهما على الاخر
ممتنع في القطعيين وكذلك في المختلفين بالظنية والقطعية واما الامارتان فالكرخي على امتناعه فيهما وذهب
الى احمد والجمهور الى جوازه فيهما واختلفوا في حكمه فالقاضي ابو بكر الباقلاني وابو علي الجبائي وابنه
وابو هاشم الى انه التخيير وبعض الفقهاء الى التساقط والرجوع الى البراءة الاصلية فان كان مما
يتعلق به العمل على ما ثبت و ان كان مما يتعلق بالاستفتاء خير المستفتي وان كان في حكم فلا يحكم الحكمان

بل يجب عليه الحكم باحدى الامارتين وبعده لا يجوز له ان يحكم بالاخرى واستدلوا على عدم الوقوع في القطعيات سواء كانت عقلية او نقلية بانه لو وقع يلزم منه اجتماع النقيضين او ارتفاعهما لانه لا جائز ان يعمل باحدهما دون الاخر لانه تحكم فتعين ثبوت مقتضاهما او انتفاؤه واستدلوا على جواز الوقوع في الظنيين بانه لا مخالفة في ان يخبر احد العدلين بما ينافي اخبار الاخر العدل والاشبه ما قال به اصحابنا من ان التعارض في الادلة في نظر المستدل جائز وواقع لكن احدهما ناظر الى الواقع او منقطع الحكم بالانتساخ او المراد باحدهما غير ما يراد من الاخر اي مرادا متناقضا سواء كانت ظنية او قطعية او مختلفة بالظنية والقطعية وذلك لان المعنى قيام الادلة بحيث يقتضي احدهما ما لا يجتمع مع مقتضى الاخر فلو وقع يلزم اجتماع المتنافيين هف لا يقال لا حد ان يمنع ثبوت مقتضاهما لان النسخ المؤبد جائز عند الجمهور من الاصوليين لانه ظاهر ان اقامة الدليل من الشارع لاجل ثبوت الحكم والكلام في تقرره ولا ريب في ان الدليل المقرر مقرر للحكم في غاية الارتفاع عن البين وسمي ما تعلق به النسخ والمدعى وبهذا الدليل لا يختص ابطاله في القطعية وما اورده واحتج على ان التعارض في القطعية من الاستدراك فيه لا يخفى ما فيه من عموم الدليل وخصوص المدعى لان الكلام في الدلائل الشرعية فالحاصل لا يجوز ثبوت المتنافيين من الشارع وهو واضح ولا القدح فيهما لو جود فصورها وما استدلوا على عدم التعارض في الامارتين فواضح فساده لان غاية جوازه في الاخبار وهو حال الراوي والكلام في الدليل الشرعي فافهم وايضا ان ارتفاع النقيضين اللازم هاهنا من ارتفاع الاباحة والوجوب مثلا ليس بمحذور ولعلك تفطنت ان التقرير المذكور اولى مما قاله بعض المعاصرين ان فيه انهما لو تعادلا فان عمل المجتهد بكل واحد منهما اجتمع المتنافيان وان لم يعمل بواحد منهما لزم ان يكون عبثا وهو على الله تعالى محال وان عمل باحدهما على التعيين كان تحكما وان خير كان ترجيحا لامارة الاباحة على امارة الحرمة وان ما اورده المعترضون عليه من ان العمل بالمجموع بان يجعلا دليلا واحدا اضعف المجتهد او يخير سلمناه لكن لا نم امتناع ترك العمل بهما والرجوع الى غيرهما ولزوم العبث سلمناه ولطالبه الاستدلال على استحالته فانه مبني على التحسين والتقبيح العقلي هو البعض منازع فيه وان من الظاهر عدم الفرق بين الورود هاهنا والورود هناك ويرجع الكلام الى جوازه وعدم وقوعه واذا علمته فاعلم ان المتعارضين ان تحقق بينهما زمان فالمتقدم منسوخ والمتاخر ناسخ فالتعارض ح بالجهل عن التاريخ وان كانا متقارنين فالمراد بهما امر ان لا اشتباه فيهما فالتعارض ح بالجهل بالتاويل هذا هو الذي ينبغي ان يقول عليه فلا بد من بيانه يعني ان التعارض او هو من عوارض الادلة ويتعلق به احكام فلا بد لنا من البحث عنه فركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لا مزية لاحدهما في حكمين متضادين وشرطها اتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم وتنافي الضمير

لفظ المعارضة والحكم هو الوجوب والتحريم والمنفي والمثبت فالمحل المحكوم عليه المنفي والاثبات والايجاب
والتحريم مثلا والحاصل انه لابد في تحقق التقابل من الاتحاد في المحكوم عليه والمحكوم به والزمان بدا
من التفصيل والا فلم يعتبر الاتحاد في جميع ما اعتبر في مضمون المحسن وانما الاختلاف في النفي والاثبات
ونحوهما ولذلك قال ارباب المعقول ان وحدة النسبة كافية وقال الشيخ بن همام لا اشتراطها
نوه بما قيل انه فيه مسامحة في الاصطلاح واتيانه بالحقيقة فيه ومقصوده ان الاصطلاح بعد النهج
يناسب اطلاقاتهم والجمهور عليه فلا ضرورة ملجئة الى تلك القيود فالاصح ان لا يعتبر الشيء في ليسهل
بيان الاحكام فان امثال قولهم تعارضا فالمصير الى الترجيح تؤدي المقصد بلا ريبة صرف عن الظاهر والكلام
ظاهر الاشراق وحكمها بين الآيتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير الى قول الصحابي او القياس تفصيله ان
المعارضة الواقعة بحسب الظاهر حكمها النسخ ان علم التاريخ والا فالترجيح ولو بقوة احدهما بوصف تابع
موجب له الموصوف وان لم يظفر بمرجح فيجمع ان امكن ويحمل كل طرف والا فتركهما والمصير الى دليل ادنى
ادنى فاذا تعارض الآيتان فالمصير الى السنة ولا ترجيح واحدة منهما بانه ادلة بل يتركان ويصار في
الحكم الى السنة ابتداء واذا تعارض السنتان يصار الى اقوال الصحابة او الى القياس اشارة الى الخلاف
فمن يرى تقدم قول الصحابي على القياس فيصار اولا اليه ومن يرى تقديم القياس عليه يصير الى القياس اولا
ثم على تقدير تقدم قول الصحابي اختلف المقدمون فالاكثرون على تقديمه مطلقا والبعض على تقديمه فيما
لا يدرك بالراي فح ان كان ما فيه التعارض مما يدرك بالراي فيصار الى القياس والا فيصار اليه
ويمكن ان يكون معنى عبارة الكتاب في السنتين ايضا ان الاولى ينبغي ان يصار الى الاجماع وفي
التعارض السنتين لانه دونهما لكن الاشبه ان لا يخفى ان المصير عند التعارض الى ما بعد في المرتبة فعند التعارض
في الآيتين يصار الى السنة المتواترة وعند التعارض فيها يصار الى الاخبار الآحاد وعند التعارض فيها يصار
الى قول الصحابي والى القياس واجيب بان التعارض يقع في الدلائل الظنية والمحتملة للنسخ فيجب على المجتهد
طلب الدلائل القطعية او غير المحتملة فاذا لم يجد الا الظنية ووقع التعارض عنده فيها فلعل يكون الاجماع
قطعيا او غير محتمل للنسخ فهو خارج عن حكم المصير وقت التعارض ولعل قصد المحشي ان الاستقراء دل على ان التعارض
في الظنيات التي ليست محتملة للنسخ والا فهو فاسد كما عرف وهو تعسف فان الرجوع الى ما بعدها قد وجب بالتعارض
في الآيتين او السنتين المتواترتين يقتضي ان يصار الى الاجماع على ان الامر ان التعارض في الاجماع لا يصار
بيان المصير لعدم تحقق التعارض فيه فالاشبه ان لو ان الاجماع لم يوجد ملجأ عند التعارض في الآيات و
السنن ولذا ان المذهب عندنا ان لا ترجيح بكثرة الادلة ونحن نقول ان الآيتين اذا تعارضتا فاستواء

بانه لا

الاجماع وعند التعارض فيه يصار الى صح

متواترة او خبر واحد وعلى الاول فانه قد عارضت مثلها وهذه السنة فان دليلا كما لو عارض واحدا
آخر وكذا السنة مع الآية الموافقة قد عارضهما تلك الآية فتجب خط الكل في الوجه في سقوط الآيتين وتمام
السنة وعلى هذا فقس الاقسام الاخر وعلى الثاني فخبر الواحد قد اضمحل عند طلوع اقوى فانه واحد عارضت
مثلها واسقطت خبر الواحد عن درجة الاعتبار فبقي ان تساقط الكل وبالثالث ان قول الصحابي
في الحقيقة لما تحسنه فظهور السماع منه فيكون آئلا الى السنة فآل الى التعارض في السنة وعند التعارض
في السنن لا يصار الى السنة ويمكن ان يجاب بان حكم التعارض المصير الى ما بعده في الرتبة وقول الصحابي و
ان كان آئلا الى السنة لكنه دون السنة ولا يجاب عن الثاني بان الاضمحلال والتعارض انما يثبت لو كان الآية
قائمة وليس الامر كذلك فانها اذ قد عارضت الآية فقد سقطت عن درجة الاعتبار فبقي السنة سالمة لان التعارض
في الحقيقة منتف وانما في نظر المجتهد فاذا ادى النظر الى الآيتين والسنة فقد وجدها بلا مرجح لواحد منها عنده
فقد تعارضت جميعا والكل سواء في الحجية او واحد منها اضعف منها والاضعف لا يعتبر عند الاقوى فكيف
يسوغ له الميل الى واحدة والاعراض عن الاخرى ولعله واضح واجيب بان التناقض في كلام متكلم واحد
يوجب السقوط والالحاق بالعدم كالتناقض في شهادة شاهد وكلام مدع والآيات كلام متكلم واحد فقط
كانه لم ينزل شيء في القرآن في هذا المطلوب وح بقي دونهما على حاله وح لا دخل للدليل في الرتبة بدا
ولقد فصل بما لا مزيد عليه في شرح البزدوي للكامل العارف الشيخ اله داد عليه علامات غفران رب العباد
ونقول المعترف بالقصور التابع المعتصم بحبل الله المتين ان حجة السنة ليست الا لانه وحي وكلام الهي
لا غير كالكتاب بل الكلام كلام الهي الا ان الكتاب وحي متلو دون السنة واذا تعارض الآيتان مع
سنة فالكل متساقط اما الا لانها ادلة صحيحة شرعية واجبة الاتباع على السواء وح ليست خصوصية كون واحد
من الله تعالى واخرى من رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فارقة كما لا يخفى واما لانها من كلام واحد
وهو الله تعالى بخلاف كلامي المدعي فانه كذب نفسه والاقرار على النفس لا مرد له كما قرر في باب الاقرار مع
آخر وفي شرح الشيخ العارف الله داد الاتحاد منها باعتبار الرجوع الى جنس الوحي اتحاد من حيث الجنس ولو كان
الاتحاد من حيث النوع اورث شبهة الاتحاد فان الادلة كلها لا شبهة في تعددها فان ادعى شيء ان
وان ادعى اتحاد المتكلم وجب ان يسقط الدليلان كلاهما من متكلم واحد لانهما اذن كدليل واحد متناقض
ادلة اخرى ومثله لا يصلح الاحتجاج فالدليل الاخر سالم عن المعارض فيجب العمل فلما كان الاتحاد
من حيث الجنس اورث شبهة الشبهة وانها غير معتبرة ولعلك قد عرفت ان هذه المقدمات لا تخلو عن خطأ
وافتتاح افاضة فاستدل فالاشبه ان قول الصحابي والاجماع ولما ان احد المتعارضين منسوخ او

ما دل وذلك لان استمرار العامل العالم على فعل بعد انقضاء زمن الوحي يدل على انه الحكم المنسوخ كذا
الاجماع فانه لا ينعقد على المنسوخ واما السنة فلا تستدعي التأخر وكذا القياس القوي فان الظاهر
ان الملائم للحكمة الجلية لا ينسخ فانما ينسخ الاخر وعلى هذا فعند التعارض في الايات والسنن او الايات
والسنة يصار الى قول الصحابي او الاجماع او القياس وعند التعارض في اقوال الصحابة والعترة للاجماع
وعند التعارض في الاجماعين مع ان التعارض فيه غير ظاهر يصار الى القياس هذا ما يقتضيه النظر
ولكن الذي اذكر من بعض كتب الاصول والله اعلم ان مقتضى العقل كان ذلك تركناه لانعقاد اجماع
على ذلك فان السلف كانوا يرجعون عند التعارض الى ما دون المتعارضين كالسنة بالنسبة الى الكتاب
اذ لا يبعد كل البعد ان يكون حديث معاذ رضي الله عنه اماه الله فان انتفى التعارض لم يثبت بهما حكم فصار الكتاب
مصداق عدم وجدان ما يحكم به فيه والله اعلم **اشراق** وعند التعارض يجب تقرير الاصول اي اذا لم توجد
ما اليه المصير وجب ابقاء ما كان على ما كان كما في سور الحمار لما تعارضت الدلائل فقد روي في الصحيحين انه
النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم يوم خيبر عن لحوم الحمر والحرمة آية النجاسة وروي في سنن ابي داود
عن غالب قال اصابتنا سنة فلم يكن لي في مالي شيء الا شيء من حمر وقد كان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
حرم لحوم الحمر الاهلية فاتيت النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقلت يا رسول الله اصابتنا السنة
ولم يكن في مالي ما اطعم اهلي الا سمان حمر وانك حرمت لحوم الحمر الاهلية فقال اطعم اهلك من سمين
حمرك فانما من اجل اجوال القرية وهو يدل على حل الملزوم لطهارته وجب تقرير الاصول وقيل ان الماء
عرف طاهرا فلا يتنجس بالتعارض فالسؤر طاهر لان النجاسة الكائنة فلا خلاف للعاب واللعاب لم تثبت
نجاسته فبقي الماء على ما كان وقيل لم يزل به الحدث لانه كان ثابتا قبل استعمال الماء ولم يوجد ما يزيله
ووجب ضم التيمم اليه لتحصيل الطهارة قطعا هذا اوضح وسمي مشكلا لهذا لانه دخل في اشكاله واشتباهه لا لان الماء
من وجه دخل في المياه الطاهرة والوصف في النجاسة لا ان يعني به الجهل لان حكمه معلوم وهو وجوب استعماله وعدم
نجاسته وههنا بخلاف الاولى ان تقرير الاصول يتجه عند عدم الترجيح وههنا حدثت الحرمة مرجحة لما سيجيء ان
الحرمة ترجح وهو المروي عن امير المومنين علي رضي الله عنه وعن اولاده الكرام واجاب عنه المصنف
بان لكون المحرم ناسخا يثبت بالاجتهاد فيظهر في حرمة اللحم احتياطا فاما في ما وراء ذلك فبقي التعارض
او نقول بعد ما ثبت حرمة اللحم بقي التعارض في سؤره لان حرمة اللحم لا تدل على نجاسة سؤره قطعا
كما في الحرة [illegible] لان الاجتهاد ادى الى تاخير المحرم فيكون الحرمة ثابتة وهي مستلزمة للنجاسة
او ليست مستلزمة والحل مستلزم للطهارة بلا مرية وعلى الاول فيكون يجب القول بتقرير الاصول ويجعل الماء

الماء طاهرا وعلى الثاني فلا شبهة في عدم استواء جهتي الطهارة فلا دليل على النجاسة فلا تعارض وايضا ان الطهارة
جاءت من الحل وهو قد انتسخ فلا طهارة فلا تعارض اصلا ولئن سلم عدم الترجيح من تلقاء التحريم فدلالة
التحريم على النجاسة ممنوع فانه من الجائز ان يكون الحرمة للكرامة فانه آلة دفع الحوائج الدينية والدنيوية
او الاحترام كحرمة ولئن سلم فدلالته عليه ضعيفة بخلاف دلالة الحل على الطهارة فان الطهارة لازمة للحل والنجاسة
ليست لازمة للحرمة كالتراب ونحوه ولئن تنزل عنه فحديث التحريم متقدم كما يدل عليه حديث التحليل وتقرر
الاصول في نسخ ثبوت جهل التاريخ على ان دلالة هذا الحديث على التحليل مطلقا ممنوع بل التحليل عند الاضطرار والخمر
والميتة حلال عند الاضطرار فلا تعارض ايضا ولئن تنزل عن الجمع فحديث التحليل ضعيف السند والنووي
والمزي والذهبي فالاصح الافتاء بحرمة اللحم دون نجاسته لانه لا دليل عليه او لان الضرورة مبيحة وقال
الشيخ ابن همام بعدما زيف هذه الطريقة الاقرب في تقرير الاصول ان يقال لما تعارضت جهة الحرمة المقتضية للنجاسة
والضرورة الموجبة للطهارة لان الحمار يربط في الدور ويركب عليه ويشرب ويعرق ويصل منه العرق واللعاب مخالطا
الراكب وثيابه ويعتبر ما شربه قد يكون شارعا الى الشرب من الاناء ولم ترجح الطهارة لتردد في الضرورة الدافعة للحرج
اذ ليس الحمار كالهرة في المخالطة لانها تدخل المضايق ولا يدخلها الحمار ولا هو كالكلب في المجانبة وهو ظاهر ولا ترجح
النجاسة لما فيه من اسقاط حكم الضرورة بالكلية فوجب المصير الى الاصل هذا وانت تعلم ان دلالة الحرمة على النجاسة
ليست قوية والضرورة شديدة فلا تثبت النجاسة وتثبت الطهارة بالعمومات اذ الضرورة والثاني ان
الدليلين في الواقع ثابتان فلا بد من انتساخ احدهما فالباقي هو الحكم الالهي في الواقع لنفس الامر وهو غير معلوم
اذ لم يثبت ما هو احدهما ولا اسماه لحكم الطهارة واذ هو غير معلوم فهي كذلك فالتعسر لاجل عدم وصول المجتهد لما هو الامر
عليه فالاشكال في الحقيقة لا جهله الا ان يثبت من الشارع ان عند الجهل بالتعارض التوقف فقد يوجد او كيف
ثالثها ان وجوب ضم التيمم ثم ماذا واذ قد تعارض الادلة قلت فلم يثبت شيء من الطهارة والنجاسة
من الماء وكان طاهرا فبقي على طهارته فيزول به الحدث لانه لقية الطاهر فلا شبهة ان الضم احتياطا على الاعتبار
وح تقابل ان تقول ان الاحوط ان لا يستعمل فان غرضه الانتقال الى التيمم وان زال الحدث لا يزيل الخبث
فالاحوط ان يراق الماء ثم يتيمم وفي التحقيق من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء
لانها لو بقيت لزال الحدث والخبث ولو بقيتا يزول بها اي الطاهرية والطهورية لا يكون هذا تقرير الاصول
بل يكون عملا باحد الاصلين وابدار الاخر فوجب القول بزوال الطهورية واعتبر به وقوع الشك في الاشتباه
فيهما لا انها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم في جواب سؤال قائل بانه لما وجب التوضؤ
وقد عرف الماء طاهرا وطهورا استصحابا لزم ان يبقى كذلك ولا يزول واحد منهما بالشك وانت لا تتهم عليك

انه غير واف بالمقام لانه من الواضح ان التعارض حين قدر كان فلم يثبت شيء منهما بل تساقطا فيكون باقيا على حاله
بين الاثنين فانهما يسقطان ولا يثبت ما بينه السنة فهو لا يندفع بما ذكره والقول بان لا شبهة في ان في صورة التعارض الحكم
في الواقع واحد من نجاسة الماء وطهارته وتقرر الاصول ليس الا مخلصا للعمل فلو حكم بالطهارة كان حكما بما يحتمل خلافه فلا بد من ضم
التيمم لا لقصد الا الاحوطية لا غير وليس فيه شائبة تقرر الاصل بمعنى ان يتساقط الادلة في الواقع ويثبت ما يقتضيه الاصل
وعلى هذا فالاحفظ الاراقة والتيمم لا غير لان فيه شائبة الصلوة مع النجاسة فتامل اشراق واما اذا وقع التعارض بين
القياسين لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لانه لا ترجيح لانه المفروض وليس
في ايدينا حجة دون القياس حتى يصار اليه ولا يعمل بهما لانهما متنافيان ولا يسقطان والا لوجب العمل بلا دليل وهو المعنى بالعمل
بالحال فلا بد من العمل بما يميل قلبه اليه لان لقلب المؤمن نورا يدرك به ما هو باطن الامر كما جاء في الحديث اتقوا فراسة المؤمن
فانه ينظر بنور الله رواه الترمذي وقال الشافعي يعمل بايهما شاء وهو الاشبه فان شهادة القلب ان اريد بها التحري
فلا معنى لها فان المفروض ان لا رجح فلا تحري وان اريد ميل القلب واستحسانه وان كان ذلك باعتبار سهولة الامر ونحوها
فلا وجوب والحديث غير مجرى على ظاهره ضرورة ان فراسة المؤمن قد انقطعت عند تعارض الادلة عنده بل غاية ما يفيده
احتمال ان يقع فراسته في محله وهو لا يفيد الا الاحوطية لعلها مرادهم ومعنى الحديث والله اعلم ان المؤمن الذي
انقطع عما سوى الحق انما يرى بنور الله تعالى وتفصيله التام في خصوص الحكم للشيخ الكامل وارث النبي العربي صلى الله عليه وعلى آله
وسلم محي الدين العربي في الفص الابراهيمي وغيره وههنا بحث فان القياسين اذا تعارضا فاحدهما متقاعد عن الحجية في نفس الامر
فالتخيير مع شهادة القلب لاحدهما تخيير بين الواقع في نفسه والباطل ولا معنى له وهل هو الا عمل بلا دليل فان القياس انما دل
على التحري فلا بد من التوقف في الافتاء وان دعت الضرورة الى العمل فينبغي ان يعتبر الاصل كتعارض الاخبار عند العجز مع انه
بناء على قولهم وجوب الاجتناب عن المحرمة والمنكوحة المشتبهتين ولا يعمل بشهادة القلب وما نحن فيه ليس الا الاشتباه بالحال
فيما ادى اليه القياسان غاية الامر ان الاشتباه في هذه المسئلة منبعث عن امر وفيما نحن فيه عن امر آخر ثم ما الفارق بين هذا
التعارض وتعارض الاخبار مع العجز فان القياس دليل شرعي كالخبر مع انه ربما يكون اقوى من الخبر والعجز ثابت في الصورتين
فينبغي ان يكونا سيان والقول بانه لا دليل دون القياس حتى يرجع اليه بخلاف الاخبار غير واف لان الكلام في صورة العجز
عن دليل في ايدينا دون المتعارضين فهو من الحرج فيهما والقياسان حينئذ سيان هذا قال بعض المشايخ لا يتصور التعارض
في القياسين لانهما لا يثبتان وصفين متضادين في محل بل امارتان بالذات للحكم متعارضين احدهما ثابت والآخر
ليس بثابت وانما قيدنا بالامارتين بالذات ليخرج الاخبار المتعارضة فانها متعارضة بواسطة الجهل بالناسخ من
المنسوخ لا لكونها امارة تعارض تحلل في السند والمتن فيكون التعارض فيها حقيقة فيلزم التوقف واما القياسان
موضوعان للعمل وانكانا خطائين بالنظر الى الحق لا لافادة الحكم بالذات والتعارض بينهما يقتضي ظهور طريقين للعمل

سمي رأيا واجتهادا لانه يقع بالجهل كما في النصين فيصلح ان يكون سببا للتخيير لكونهما حقين في حق العمل فتحمل على التخيير لان
العمل يحتمله والحاصل انه لا تعارض حقيقة في القياسين اذ لا تقابل بين حكميهما لانهما يوجبان التخيير في العمل وانما يقع التعارض
في الدليلين احدهما حق دون الآخر لكونه منسوخا بواسطة الجهل بالمنسوخ فان قيل لم يحمل هذان الدليلان على التخيير كما يحمل
القياسان فلا يتحقق التعارض بينهما ايضا قلنا غير القياس موضوع لافادة العلم بمدلوله والتخيير ليس بمدلوله لا حقيقة ولا
مجازا فيقع التعارض بجهل بالناسخ مرة وايضا لا يتصور فيه التخيير لكونه تابعا للواقع وانما يتصور التخيير في العمل واما القياس
فموضوع للعمل والتعارض فيه يقع بالاجتهاد فيصلح سببا للتخيير انتهى اقول انت تعلم من النظر ان القياس دليل نصبه
الشارع لاثبات الاحكام الشرعية وانما نتيجة الوجوب او الحرمة وغيرهما كما هي نتائج الكتاب والاخبار ثم هو مقدم على الكتاب
كما اذا العام خصوص البعض وهو كثير في الشرع غاية الامر ان اثباته امر خفي لا يظهر لكل احد من الناس بل انما
يعرفه المجتهد ولم يصل مخصوصا به بل الاحكام الثابتة بالكتاب والسنة ايضا كذلك ولذلك ترى الصحابة ومن
سواهم اختلفوا فيما بينهم في الاحكام المدلول عليها بالكتاب والسنة كما روي عن ابي موسى الاشعري انه
افتى بحرمة الرضاع في غير مدته فقال له ابن مسعود ان الله عز وعلا قد قال وحمله وفصاله ثلثون شهرا اقر ذرع
الثلثين على الحمل والثلثين الوصال ثم بين الرضاع بقوله عز من قائل والوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين الآية فسلم ابو موسى وقال لا تسألوني ما دام هذا الحبر فيكم رواه ابو حنيفة في مسنده ومثله رواه
غيره واذا كان دليلا مفيدا لثبوت الحكم ومقتضاه افادة العلم به غاية الامر على خلاف الظن لعدم
التعارض الخاف لا يصلح ان احد القياسين خطاء غير مطابق للواقع والتعارض انما هو لجهل المرء بالدليل
الصحيح بعينه انه يلزم ان يكون احد القياسين غلطا بل يجوز ان يكون منسوخا بانتساخ الاصل كما ستعلم
ان شاء الله تعالى فالقياسان ح دليلان في نفس الامر وانما تعارضا عدا احدهما للمنسوخية فالتعارض بالجهل كما في غيرهما
مع ان احتمال الكذب وعدم الضبط قائم في اخبار الآحاد ومع ذلك الخطاء في الفهم قائم ايضا فان الاستدلال
بالاشارة والدلالة والاقتضاء ليس من القياس ويتطرق اليها الخطاء وح فالقياس وغيره سيان وان كان
لاجل انهما يفيدان التخيير فلا تعارض وهو منطوق كلامه رحمه الله تعالى فهذا اول المسألة فيمتنع ان يوتى بالبرهان
فان القياس اذ هو دليل براسه قد ترجح على غيره يفيد حكما شرعا لا افادة غيره سواء كانت الافادة
بمعنى الكشف او الاثبات كما لا يخفى فواحد من القياسين لا ينتج الا الوجوب مثلا والآخر منهما الحرمة في الواقع
لانه موضوع للخبر والا للعمل كالخبر فانه موضوع لمدلوله القوي اذ وجب علينا اعتقاد صدق مخبره وجب تصديق
مدلوله وتعتقد به بمجرد السماع لان المتكلم صادق واذ هو متعلق بكيفية العمل وجب العمل بمقتضاه ومثله
مثل القياس بلا تفاوت الا بالعلم والظن فهو غير ضار فالفرق تحكم نعم انما يصح المقام اذا اثبت كون

الشارع التخيير في صورة تعارض الادلة ومع سقوط مطالبة الفرق بين القياس وغيره فلا بد لاثبات الزام
اقامة البرهان على ثبوت التخيير من الشارع في تعارض الاقيسة فقط ودونه خرط القتاد فان قلت قد قام
الدليل عليه كما في التحري في القبلة فانه ربما خالف الواقع فلا خير وهو آية ان الاشتباه يورث التحري فيما
يشهد به قلبه كما روي عن عامر بن ربيعة كنا في سفر مع النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم في ليلة مظلمة
فلم ندر اين القبلة فصلى كل رجل منا على حياله فلما اصبحنا ذكرنا ذلك للنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فنزل فاينما
تولوا فثم وجه الله اخرجه الترمذي وعن جابر كنا في مسير فاصابنا غيم فتحيرنا في القبلة فصلى كل رجل منا على حدة
وجعل احدنا يخط بين يديه فلما اصبحنا فاذا نحن قد صلينا لغير القبلة فقال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم
قد اجيزت صلوتكم رواه الدارقطني وحديث تحول اهل مسجد قبا مشهور وقد مر من قبل فهذا الشرع لنا
بان في صورة الاشتباه كما يميل اليه القلب قلت هو في غير موضع فانه في صورة التحري حصول الظن وكمن
فيه لا ظن لواحد وانما يتم لو ثبت انه اذا اشتبه القبلة ولم يمل القلب الى جانب فانه يتخير وهو غير كلام
فان الفقهاء اختلفوا فمن قائل انه يكرر ومن آخر ليصلي الى الجهات الاربع ومن آخر يتخير ومع ذلك فقد ورد ما
الشرع حاكما باعادة الصلوة على من صلى ظانا بالطهارة ثم ظهر الخطاء فعلم ان ذلك الحكم مخصوص بالقبلة
كيف ان المذاهب اذا عمل باحد القياسين يجوز له نقضه بدليل فوقه فلو كان الحكم الشرعي هو ما مال اليه
القلب لم يجز نقضه كما في القبلة بعينه ومع ذلك فلا يثبت الفارق بين تعارض الاقيسة وتعارض الاخبار
وغيرها فالاشبه التوقف في العمل بالاصل ان لم يكن بدونه والاباحة الاصلية اشراق والتخلص
عن المعارضة الواقعة في الحجج في الظاهر لوجوه ثم بالاستواء اما ان يكون من قبيل الجريان لا يعقل لا بل [illegible]
مرتبة على الآخر كالخصوص والعام مطلقا او الخصوص والحكم والمجمل ونحوه حتى لو استدل على جواز بيع ثوب بثوب
بقوله عز من قائل واحل الله البيع لا يصلح للمعارضة ان تعارضه بقوله تعالى وحرم الربوا الآية مجمل وفيه بالا
يخفى وقد مر الاشارة اليه فان الربوا عندهم كان معلوما فكيف يكون مجملا لزم [illegible] لا
يفهم ابو الظهور ان الحرمة لم ترد في الاشياء الستة ليس يصلح بيانا والا لعمر الحرمة بها دليل لا
عليه في نفسه بل هي متعدية الى الامور الاخر بل لا صالح للبيان وهو لم يتضح فيما قبل فلم يثبت المجمل ولا نص
انهما متعارضان فالبيع يعم كوي الاربوا فالمستدل انما يستدل بما يتخلص بخصوصها من البياع بعد التخصيص واذ
المخصوص مجمل فالمخصوص منه كذلك هذا هو التحقيق فالدليل الاصل ودليل المعارضة كلاهما مجملان ومن قبيل
الحكم بان يكون احدهما حكم الدنيا والاخر حكم العقبى كآيتي اليمين في سورة البقرة والمائدة قال
عز من قائل في البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن لو اخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم

يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال عز وجل في المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم الله
بما عقدتم الأيمان الآية الأولى دلت على أن اللغو غير المكسوبة لظهوره في التقابل بينهما فالغموس مكسوبة
ففيها المؤاخذة ولا مؤاخذة إلا بالكفارة والآية الثانية دلت على أن اللغو والمعقودة متقابلتان
فالغموس لغو ولا مؤاخذة فيها وجه التفصي الجمع بينهما بأن المراد المؤاخذة في الآخرة وهي المعقود في
البقرة والمراد المؤاخذة الدنياوية وهو إيجاب الكفارة في المائدة فلا تنافي هذا هو المشهور أو
المراد الأخروية فيهما ويكون المراد بقوله تعالى فكفارته الآية في المائدة أن ساتر ذلك المؤاخذة الإطعام
ونحوه والمراد باللغو الخالي عن القصد والمؤاخذة أخروية فيهما فالحاصل أن لا مؤاخذة فيما لم يقصد بل جرى
على اللسان من غير قصد كما يدل عليه ما روي عن أم المؤمنين عائشة نزلت لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم
في قول الرجل لا والله وبلى والله رواه البخاري والموطأ وفي رواية أبي داود قال اللغو في اليمين قالت
عائشة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو قول الرجل في بيته كلا والله وبلى والله كذا في جامع الأصول
فالمنفي لا مؤاخذة في اللغو لكن المؤاخذة في المعقودة بقي أمر الغموس والنص ساكت عنها والمراد باللغو هو الحلف
على أمر يستيقن أنه كذلك والأمر بخلافه قال مالك في الموطأ أحسن ما سمعت في ذلك أن اللغو حلف الإنسان على
الشيء يستيقن أنه كذلك ثم يوجد بخلافه رواه جامع الأصول وهو المختار عندنا وعليه أحمد في رواية المؤاخذة
أخروية فيهما والغموس ثالثة لا تعرض لها في الكلام الإلهي هذا على طورنا ولا يذهب عليك أن الجمع إنما يصار
عندنا إذا انسد باب الترجيح وهو هم فإنه لا شبهة في أن المائدة من أواخر القرآن نزولا فغلبة الظن تقتضي أن
يكون آية البقرة منسوخة ومع هذا الاختلاف ما فيه فإنه مبني على أن العقد في الوضع قول له حكم في المستقبل وربما
يقع عقد الحبل أي شد بعضه بالبعض وضده الحل وهو إنما يتحقق في المنعقدة لا في الغموس لأن ربط الجزاء بالشرط
لإيجاب الصدق وتحققه هو إنما يكون في المعقودة لا في الغموس وهذا الكلام منهم يقتضي أن العقد مجاز في
اللزوم معروف لكن المجاز الأقرب غيره على ما هو مذهبنا وأنت لا تصغي إليه بالسمع والطاعة فإن كون العقد
حقيقة في ربط اليمين بالاستقبال مجرد دعوى لا شاهد لها أصلا بل هو في الوضع ليس إلا ضد الحل كما ذكره
هؤلاء وربط اليمين هو بعيد عن ذلك بالقصر هذا هو الأقرب وقد دل عليه حديث عائشة الخ ولو أخذ لفظ
اللغو وجه مستراح من إثبات ثالثة لا ملائمة لفظ الكتاب الإلهي ويكون بعض الكلام الإلهي شرحا لبعض آخر
بل نقول إن العقد في إيقاع الكلام عزيمة القلب بحسب اللغة في الصراح العقد ربط الشيء عقدت البيع والعهد
والنكاح والحبل واعتقد بقلبه شيئا ليس معقود أي عقد أي ما في كتاب من معنى العقد فلعله من محدثات
الفقهاء والمتأخرين لم يوجد في الكلام القديم الإلهي ولا في كلام القدماء فكيف يدعى أنه الحقيقة أو إلى الأقرب

وما قيل ان العقد فيما احكم في المستعمل حقيقة عرفية شرعية وقال الله تعالى اوفوا بالعقود فغير وارد لانه ان
اريد حقيقة المتشرعة فلا كلام فيه ولا ينفع اصلا وان اريد حقيقة اهل الشرع فممنوع واما قوله تعالى
فالعقود فيه بمعنى عقد القلب اي ربطا او قرانكم غاية الامر ان الايفاء انما يعقل في المستقبل
ولا يلزم منه ان يكون المراد ذلك ولئن سلم فغايته ما لزم ان العقد بمعنى الحمل اليه جاء وهو اخص
مما ذكره كما لا يخفى ولم يقصد اليه في الكتاب الا لغايته ولئن تنزل قيل انه حقيقة فيما ذكره
فلا شبهة في انه حقيقة لغة في عقد القلب فما بالهم يحرفون عنه انحرافا شديدا مع ان اللغو مما يشبه
كما لا يخفى ولئن تنزل فلا يبعد لاحد ان يقول ان ما قال اصحابنا ليس السابق اليه دليل صحيح قال الشيخ
ان المواخذة هي الاخروية فانها المتبادرة من لفظ المواخذة فان الحانث في الغموس مواخذ
كيف ان الوفاء اليه واجب فخلافه معصية فان الصدق واجب فالمواخذة ثابتة من وجه وقوله
تعالى فكفارته بيان لذا نبات السيئة كما يقتضيه لفظ الكفارة اي الساترة وتقدم والغموس مكتوبة فيها
المواخذة وكذا هي معقودة فيكون المواخذة ثابتة فيه ولئن لم يدخل في المعقودة فليست داخلة في
اللغو البتة وان ادخلت فيها باعتبار العدم فائدة اليمين وهي البرهان فيها مواخذة بلا شبهة
فانها من الكبائر كما في فتح القدير من الحديث الصحيح والمواخذة قد مرت انها اخروية وبلا اسناد
الى القلب فان المواخذة الاخروية منوطة بالقلب دون الدنياوية فان الله تعالى لم يتوقف كالها و لا
بعد اي لغو على المستقبل او باشارات العمومات الواردة في باب الايمان والكفارات قال
صلى الله عليه وعلى آله وسلم من حلف على يمين فقال ان شاء الله فلا حنث عليه رواه الترمذي
وغيره من اصحاب السنن فانه بعموم المخالف يدل على ان كل يمين لم تقرن بان شاء الله فعليه حنث
غايته الا ان اللغو قد استثني منه وقال صلى الله عليه وعلى آله وسلم لان يلج احدكم بيمينه في اهله آثم له عند الله
من ان يعطي كفارته التي افترض الله عليه رواه الشيخان فتامل فيه ولقائل ان يقول ان وجوبها
في الصغيرة لا يستلزم وجوبه في الكبيرة وهو ظاهر والاشبه ان يقال ان ظواهر الاحاديث يدل على جواز
الكفارة في الايمان مطلقا فلابد من ان يكون معنى الآية على حسبه وقد احتمله وما قالوا ان الغموس كبيرة محضة فلا يليق لها
شرع الزاجر لا يخفى ما فيه فان الاقتصار كبيرة مع انه شرع الزاجر الساتر فيها او قد مر في بحث الحقيقة ما يتعلق بهذا المقام
فتذكر اشراق او من قبيل الحال بان يجعل احدهما على حاله والاخر على حاله كما في قوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد الاطهار
الاغتسال والطهر انقطاع الدم والتخفيف لمن سوى حمزة والكسائي وابي جعفر والتشديد لهم ومقتضى الاول جواز القربان عند
انقطاع الحيض فان حتى غاية للحرمة ومقتضاه مضادة حكمها لما قبلها فيكون الحرمة في الحيض فقط الى الانقطاع او

يقال

او نقول ان حل النساء ثابت وانما المانع قوله عز من قائل ولا تقربوهن حتى يطهرن وانما منعه الى الطهر فيكون الحكم
الاصلي فيه على ما كان ومقتضى الثابتة الحرمة الى زمان الاغتسال فقد تعارضا فيحمل قراءة التخفيف على ما ايامها عشرة وهي اكثر
مدة الحيض لان الانقطاع الان متيقن وحرمة القربان كانت بسببها فلا يجوز تحريمه بعد ذلك الى الاغتسال ومنع الزوجة
من حقه وقد ذكر الله علة الحرمة وهي الاذى في قوله عز من قائل ويسئلونك عن المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض
وح يرد انه لا يلايمه قوله تعالى فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله فان معناه اغتسلن فتعليق الحل بالاغتسال بعد المنع
الى غايته يحتمل ان يكون هي الاغتسال او الانقطاع دليل واضح على ان ما قبل بمعنى الاغتسال كما لا يخفى والجواب ان يطهرن
بمعنى طهرن فان تفعل قد يجي بمعنى اصل الفعل وحمل قراءة التشديد على ما دون العشرة هكذا قالوا ولا يذهب عليك اولا
ان هذا التوفيق مما لا يفهم من اللفظ اصلا فانظر الى لا تقربوهن حتى يغتسلن لا يفهم منه الا الحرمة الى الاغتسال ولا يفهم
اصلا ان الحرمة الابدية في التي عادتها دون الكمال وعلى هذا فقس التاويل الاخر وثانيا ان المذهب ان التي عادتها اقل
من الاكثر ان اغتسلت او مضى عليها وقت صلوة حتى صارت دينا في ذمتها جاز القربان والاية على زعمه يدل على ان الحرمة
الى الاغتسال فهذا معارضة للنص بالراي في الهداية ان الدم يدر تارة وينقطع اخرى فلا بد من الاغتسال ليترجح جانب
الانقطاع ولو لم تغتسل ومضى عليها ادنى وقت الصلوة بقدر ان تقدر على الاغتسال والتحريمة حل وطؤها لان الصلوة
صارت دينا في ذمتها فطهرت حكما انتهى واجيب عنه بان قراءة التشديد خص منها صورة الانقطاع لاكثر مدة الحيض لتواتر
التخفيف فجاز ان يخص ثانيا بالراي وانت تعلم ان الراي ضعيف لان در الدم تارة وعدمه اخرى لا يستدعي اشتراط
[illegible] بل لا بد مما يظن به الانقطاع نعم ان التشديد يقتضي اشتراط الاغتسال وايضا ان صيرورة الصلوة دينا لا تستدعي
[illegible] طاهرة في حق جواز القربان فان من ابى ان يكون القربان مثل اداء الصلوة لا مثل الوجوب في الذمة ثم ان القرائتين
ليستا دليلين بل دليل واحد خير الشارع في الحركات فلا بد من ان يكون مؤداهما واحدا والقول بان قراءة التشديد
غير قراءة التخفيف [illegible] ان الكلام واحد وانما التخيير بالرخصة ان القران ليس مجموع القرائتين [illegible] ثم الحتم بقراءة
وح [illegible] اصلا فيهما وجوابه ان الغاية الامرانية مختلف الكيف فلا بد من ان يكون المقصد واحدا فتدبر فيه جدا او العار
ان يهما اسوة بالمطلق والمقيد في حكم واحد فان الاغتسال بمنزلة تقييد والطهارة عن الحيض بمنزلة مطلق فانما يكون اثم الغسل
وغيره وح ينبغي ان يحمل المطلق على المقيد ولا يلزم منه شي من التكلف [illegible] تقليل التكليف فانه ما يحمل في هذا التوفيق
الا اشتراط الطهارة على الاطهار وهو من باب حمل المطلق على المقيد وهو غير [illegible] فانهم اولا خصصوا القرائتين
بتخصيص [illegible] الى اشتراط الا بالشارع في الفقاهة وثانيا التخصيص بعض وجه [illegible] لا يفهمه احد بل فيه
وما كما عرفت ان قلت انه يقتضي ان يشترط الاغتسال على الاطلاق حتى لا يجوز [illegible] عن كمال الحيض وبعد له يخلو
عن كدر فانها لا تخلو عن ان طهرت عن النجاسة الحكمية ولا وجه له لاجماعهم على ان النجاسة الحكمية ليست مانعة عن القربان

حتى يحل مساس الجنب لعدم الطهر ويكون الحيض ممتدا الى الاغتسال فلا يكون له حد وهذا من اوضح الاباطيل قلت نختار الشق الاول
والاجماع ثم والقياس على الجنب غير صحيح فان بابي النجاستين فرق البينة كيف ان الحيض ينافي
لوجوب الصلوة واداء الصوم دون الجنابة وبهذا انفلج ان يكون محرما للمساس الى الاغتسال
ولئن سلم فلنا التوفيق اطلاق المقيد فان فيه خصه مونه ايضا فالاطهار بمعنى الطهارة عن الحيض
وذلك انما يعرف بانقضاء العادة المستمرة او بعشرة وان اشتبه الامر فالتوقف الى ان يتضح الامر
كما في سائر الاشتباهات وثانيا نختار ان حمل التخفيف على ما حمل ادنى من حمله على الاغتسال
كما مال اليه الشافعي لانه يوجب تاخير حق الزوج في المماسة بعد العلم بارتفاع المانع مع قيام المبيح وهو
الحل الثابت قبل عروض هذا المانع لا يقال ذكره اصحابنا رضوان الله تعالى عليهم فانه من الجائز ان
يكون المانع النجاسة الحكمية بل هو الاصل وتفصيله ان الاذى في قوله تعالى يسئلونك عن المحيض قل
هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله اذى
القذر وهو التلوث بالدم النجس وهو الظاهر وعليه الاكثرون فقوله تعالى من قايل هو اذى فاعتزلوهن
في المحيض منع المماسة بهذا الاذى المذكور ويفهم منه غلبته فيدل على ان تجوز المباشرة بعد الانقطاع
قبل الاغتسال لان انتفاء العلة يلزم انتفاء المعلول فح لا بد من احد الامرين ان يحمل التشديد على
التخفيف من قبيل اطلاق المسبب في السبب او الملزوم في اللازم فان الاغتسال متسبب عن الانقطاع
وح فقوله فاذا تطهرن ايضا محمول على يطهرن فالتطهر مجاز او ذلك لما ذكره صاحب الكشاف من ان
التطهر حقيقة في الاغتسال والقول بان التفعل قد يجي بمعنى اصل الفعل مسلم ولا ينفع فان الكلام في
خصوص هذه الصيغة وح تجوز المباشرة اذا انقطع الطهر او ظن ولا شرط الا تحققا وبالاغتسال ثم هو
تكلف بعيد والاقرب ان يقال ان انتفاء العلة لا يوجب انتفاء المعلول كيف ان انتفاء الشراء
والهبة وامثالها لا يوجب انتفاء الملك فليكن الاستقذار والنجاسة الحكمية المخصوصة مانعين
بفتح المباشرة فقوله تعالى من قايل هو اذى اشارة الى ان نفس التقذر مقبح وقوله تعالى من قايل ولا
تقربوهن اشارة الى ان النجاسة مطلقة مقبحة وبين ان الاذى ادى النجاسة ولا تخلو هو عن بعد وح
فالتخفيف على التشديد من قبيل اطلاق المطلق او السبب في المقيد او المسبب وفيه الاحتياط فان
التعارض في المحرم والمبيح فان احتمال التخفيف مبيح واحتمال التشديد محرم كما لا يخفى وفيه الغيرة للمحرم
فتامل جدا اشراق او من قبيل اختلاف الزمان صريحا كقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن
نزلت بعد التي في سورة البقرة والذين يتوفون منكم الاية هذا هو الخلاص بالنسخ فالحامل المتوفى عنها

اذا جا

زوجها لا تعارض في الآيتين فيهما فأقول لا تعارض فانه يمكن الاجماع بان تتربص ابعد الاجلين من وضع الحمل و الاشهر المعدودة كما روي عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه وتبعه ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ملخصاً ان كون الحامل تتربص امرها يدل على ان ذلك بخصوصه له هذا واما الخلاف في زمان فعلى ما في موطأ مالك ان عبد الله بن عباس وابا سلمة بن عبد الرحمن بن عوف اختلفوا في المرأة تنفس بعد زوجها بليال فقال ابو سلمة اذا وضعت ما في بطنها فقد حلت فقال ابن عباس آخر الاجلين فقال ابو هريرة انا مع ابن اخي يعني ابا سلمة فارسلوا كريبا مولى ابن عباس الى ام سلمة زوج النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فسألها عن ذلك فاخبرهم انها قالت ولدت سبيعة الاسلمية بعد وفاة زوجها بليال فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فقال قد حللت فانكحي من شئت وفي الترمذي انها وضعت بعد وفاته بثلث وعشرين او خمسة وعشرين يوما وعن ابن مسعود قال ان يجعلون عليها التغليظ ولا يجعلون لها الرخصة نزلت سورة النساء القصرى بعد الاربعة وعشر اخرجه الشيخ البخاري وهكذا اخرجه غيره هذا ويقول جامع هذه الشتات البعيد كل البعيد ان لا يطلع على مثل هذا الحكم الذي اشتهر بين الصحابة امير المؤمنين مع عظم شأنه وعلو برهانه وسطوع سلطانه كما لا يخفى على احد وبعيد عن ابن عباس مع وضوح مناقبه ان يستمر على ما زعم ولم يقبل المرفوع الى رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فلا بد من الاعتصام بامرين الاول التكلم في صحة الرواية عنهما رضوان الله تعالى عليهم فانه انقطاع باطن في هذه الرواية فمستبعد من وجه فانه قد جاءت عن طرق كثيرة والثاني انه لا يعارض بينهما وعلى تقدير هو الكتاب على خبر الواحد فان آية البقرة انما تدل على وجوب التربص هذا الاجل ولا ينفي غيره وهو لا يخرج عن عهدته فان الترتيب بين الآيتين مما لا مرد له فقبل نزول احديهما و يمكن سورة الطلاق واولات الاحمال ان يضعن فالمتوفي عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا فقط فاذا انزلت الاخرى وجبت عليها ... الى آخره فقد تبدل الحكم الاول وهو التربص وفيه ما لا يخفى فافهم والاظهر ما قد ذكر من قبل والله اعلم **الشرائع** السابقة او دلالة كالحاظر مع المبيح فان الحاظر يجعل متأخرا ناسخا لانا نعلم انهما وجدا في زمانين والحاظر لو كان اولا لكان ناسخا للمبيح فان كل شيء قبل التحريم كان مباحا ثم يكون النص المبيح ناسخا للتحريم فيتكرر النسخ في امر واحد وهو ان جاز كما قيل في المتعة لكنه في النوادر المخصة والامر يتبع الاعم الاغلب فلا بد من ان يعتبر الحاظر متأخرا فلا نسخ الا نسخ الحاظر ... على ان الشرائع السابقة حكمها نافذ على نفذ حكم الحاظر والمبيح عليه وهو الظاهر فان الانسان لم يترك سدى في فاعدة التحسين والتقبيح العقليين ايضا يقتضي ذلك فلا يلزم ان يكون اباحته تلازم تكرير النسخ قطعا وان لم يعد

فلا اباحة ولا حظر وانما الاباحة بمعنى عدم الحرج في الطرفين لعدم الموجب والمانع فلو كان الحكم متقدما لم
يلزم النسخ اصلا لانه تبديل الحكم الشرعي ويمكن ان يراد بالنسخ مطلق التبديل ان ثبت ان تكرر مثل هذا
التغير ليس الاخذ به اولى وهو لا يخلو عن مطالبة فان ما ذكره لا يدل عليه فان مزية التكرر غير مسلمة
فيما نحن فيه فان المحرمات كلها ناسخة ومنها منسوخة وهي كثيرة وقال المصنف الاخذ بعدم التكرار اولى
لكونه متيقنا وكون الاخر محتملا ولان الاصل عدمه فلا يصار اليه ما امكن ولان المحرم ناسخ بتقدم
او تاخر والمبيح ان تقدم لا يكون ناسخا بل يكون مقررا للاباحة فان تاخر يكون ناسخا وكان
الاخذ بالمحكم احق ولا يخفى عليك ان هذه الوجوه لا تتاتى الا على تقدير ان يكون الاباحة حكما شرعيا
فتامل وقيل المصنف ورجع من المحققين الى ما ذكر من عدم تمام هذا الطريق والاصح ان لقائل ان التراجيح لما بعده
منتظم فالاباحة لان الحرج مرفوع وح فان توردان لو اخذ بالمحرم لانه لا اباحة فيه اصلا بخلاف ما لو اخذ
بالمبيح فانه رفع لحكم المحرم واحتمال قيامه قائم فهو عرضة الوقوع في المحرم وهذا انما هو ترجيح لاحدهما في
العمل واما الافتاء والحكم فهو متوقف لا يظهر له وجه بخلاف ما تقدم من المخلص فان الحكم فيه منظور والاسعد
ان يتمسك بما [illegible] ما روى عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام ان الاختين
اجتماعا حرمتهما اية واحلتهما اية فرجح التحريم وهما قوله عز من قائل وان تجمعوا بين الاختين وقوله
عز وجل او ما ملكت ايمانكم وما روى مرفوعا اليه صلى الله عليه وعلى اله وسلم ما اجتمع الحلال والحرام
الا غلب الحرام رواه اهل التفاسير افاضة قد مر الاشارة الى ان المخلص منحصرة في الاربع المذكورة فما ذكره
ولقتضيه كلام المصنف رح في كشف المنار وقد ذكر الشافعي وجوها اخر من المخلص فمن شاء فليطالع كتبهم
وقد ذكر في كتبنا وجوه اخر منها ان العامين اذا تعارضا يحمل احدهما على البعض نحو اقتلوا المشركين
ولا تقتلوهم فيراد بالمشركين الحربيون او تقيد احدهما بغير ما تقيد الاخر نحو اقتلوا المشركين ان كانوا حربيين
او لا تقتلوهم ان كانوا اهل الذمة والخاصان ان تعارضا يحمل كل على قيد غير قيد الاخر او يحمل احدهما على
المجاز والاخر على الحقيقة والعام والخاص تعارضا ولا مرجح فيعمل بالخاص في محله وبالعام في ما سواه
وان وجد المرجح فيه كما اذا كان موجب العام الاباحة وموجب الخاص التحريم فانه يعمل بالعام لان
الاصل في الافعال الاباحة كذا في التيسير وهو بعيد فان للتحريم تقدما وفيه اشارة اليه ويمكن ان
يقال انه داخل فيما ذكر فان حاصله ان ما به يرتفع التعارض الواقع في الحجج في الظاهر عدم المساواة
او الانتساخ او تحمل التجوز وخلاف الظاهر في احدهما او كليهما والانتساخ ربما يعلم بتصريح الراوي وبما يدل
على التاخر حكما وربما يظن لوجه اخر وخلاف الظاهر اقسام قد ذكر بعض منها في الكتاب [illegible]

الحكمين والى النسخ افاضة ان الشافعية يقولون ان العام والخاص اذا تعارضا فالخاص مخصص فقد عاد
المذهب الى التسليم وبهذا ظهر ان اشتراط القران في المخصص ليس مما اجتمع عليه الاصحاب فان حكمهم بالحمل على الخاص
والتبعيض حكم بالتخصيص مع انه ليس من الواجب قران الخاص وكونه بل الظاهر ان التاخر والتقدم والقران بمنزلة
وقال الشيخ ابن الهمام فيتحصل الحاصل من هذا الجمع ومن التخصيص بالخاص مع اختلاف الاعتبار قال صاحب التيسير
فيرتفع اختلاف الاعتبار وتسميته ان الشافعية تخصيص العام بالخاص والحنفية الجمع بينهما والانسب ان يقال ان الشافعية
يزعمون ان العام مخصوص اي قد اريد به ما سوى الخاص والحنفية لا يقولون به حتى يكون تخصيصا عندهم بل
مقصودهم انه يعمل بالخاص في محله والعام في سواه والا لزم الالغاء بالكلية وكان من الجائز ان يكون
المراد بالعام ما سوى هذا الخاص بمخصصات متقاربة وهذا كما اذا اقر بالمال المجهول كقوله على مائة الا قدرا معدودا
والا دراهم فانه يجب الواحد البتة لتعينه للارادة وذلك فافهم والله اعلم افاضة قد اشرنا من قبل الى ان
المذهب عدم الاشتغال بالترجيح ثم الجمع بخلاف الشافعية فان عندهم تقدم الجمع كما يعلم من المحصول وقد نطق به
المذهب عند ما ذهب [illegible] بان القول بالاعمال اولى من الاهمال والاعمال في الجمع لا في الترك غير
ومن تتبع قواعدنا يجد ان [illegible] كرنا فانهم قدموا قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم استنزهوا من البول
الحاكم على الاباحة المستفادة مما روي في الصحيحين من ان اهل عكل او
عرينة خلوا المدينة فلم توافقهم هواؤها فامرهم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بان يشربوا من
[illegible] وابوالها مع امكان الجمع بان يحمل البول على بول ما سوى الماكول كما ذهب اليه
محمد او للتداوي كما ذهب اليه ابو يوسف وقد كثر مثله في كلامهم وكيف يقدم الجمع مع ان
تقديمه مخالفة ما اتفق عليه القول من تقديم المرجوح على الراجح فان تقديم الجمع مطلقا ليس الا بالتجوز و
هو مرجوح بالنسبة الى الحقيقة بل لا يخفى لو وجب ان يقدم مع العلم بالناسخ او رجحان احد المتعارضين
على الاخر وهو خلف فانه يلزم ان يقدم المرجوح هكذا ذكره الشيخ ابن الهمام ثم قال ولو خالفوا الحنفية
هذا الاصل كغيرهم فمعناه انتهى وعلى هذا فقولهم الاعمال اولى من الاهمال ليس كليا بل اذا لم يتيسر الترجيح
والتاريخ والله اعلم اشراق والمثبت اولى من النافي اذ هو راوي الاصل والمثبت راوي امر
عارض عند الكرخي والشافعية على ما في التيسير وعند ابن ابان لا ترجيح لاحدهما على الاخر بل تعارضا
وجه تمسك الاولين ظ ان المثبت متمسك بدليل فانه امر عارض لا يعلم الا بعلم بخلاف النافي فانه
ربما يبني على الاصل فمن الجائز ان يكون الاخبار به اعتمادا على الاصالة واستصحاب الحال ووجه تمسك
الاخرين ان المثبت معمول كالنافي فان النفي ايضا قد يعلم بعلم وكل لا يخلو عن شناعة والاصل

اي المنار رحمه ان النفي اي الامر الذي هو الاصل الكائن من جنس ما يعرف بدليله بدون الاعتماد
على الاصالة او كان مما يشتبه حاله لكن عرف ان الراوي اعتمد [illegible] فكان مثل الاثبات
فيتعارضان ويحتاج في الترجيح الى مرجح والا فلا والحاصل ان النفي والاثبات [illegible] ترجح لاحدهما
على الاخر وانما الترجيح من خارج والا فيتعارضان وان شئت قلت ان النفي مما هو نفي مرجوح بالنسبة الى
الاثبات وانما تعادله مع الاثبات لاقتران دليل معرف فلا ينبغي ان يحكم بتقدم الاثبات مطلقا كما عند
الكرخي ولا ان يحكم بالتعارض مطلقا كابن ابان والتفصيل ان النفي ان كان لا يعرف الا بالدليل بل بالاصل
فهو لا يعارض الاثبات بل الاثبات متقدم والا فهو يعارض الاثبات كالاثبات هكذا في التيسير وفيه ما
سيجيء وعلى ما في الكتاب ان النفي ان كان لا يعرف الا بالدليل دون الاصل فهو كالاثبات وان
كان محتملا لان يعرف بالدليل وعرف من حال الراوي انه اعتمد على الدليل لا الاصل فكالاثبات ايضا
فيتعارضان والا فالاثبات مقدم ولا يخفى ركاكته فان النفي ليس الا ما هو الاصل كما يعني انه لا
يعرف الا بدليل فان الامر الاصلي يعرف بالاصالة ايضا والاشبه ان يحرر ان في النفي ان عرف
ان الراوي يعتمد على الدليل كالاثبات والا فالاثبات مقدم لان الاثبات لا يكون من العدل الضابط
الا بالدليل الذي لا يخرج له موجبا لاحاطة العلم بالحرز والنفي احتمل ان يكون مبنيا على الاصالة وهي قد يكون
مشتبها عليه الامر فيه نفي وقد لا يكون فله رجحان وان اريد ان النفي ان كان مما يمكن ان يعرف بالدليل
يرد عليه ان النفي اذا كان من ذلك الجنس فقد احتمل ان يكون قد عرف بالاصل فلا يعارض الاثبات قطعا
وايضا انه لا يحسن المقابلة بين الاشتباه وكونه مما يعرف بالدليل والجواب ان الامر الاصلي قد يكون
ظاهرا او ملازما له في خاطر معرفه بالدليل كما سيجيء في المثال فالمعنى ان النفي ان كان ظاهرا في كونه معروفا
بالدليل يكتفي بالحكم عنه وذلك لان الظهور الذي يكتفى في العادة ان لا يكون [illegible]
امارة فالنفي في حديث بريرة وهو روي انها اعتقت وزوجها عبد في الصحيحين [illegible]
ان النبي صلى الله عليه وعلى اله وسلم خيرها وكان زوجها عبدا انما لا يعرف الا بظاهر الحال لان مختار وجهها
كان عبدا في العدة عند التز[illegible] ينبغي بحال الماضي الحال فالاخبار بها يجوز ان يكون مبنيا على الاصل
بل هو الاظهر الاقرب [illegible] فهو المتيقن فلم يعارض الاثبات وهو ما روي انها اعتقت
وزوجها حر وقد عزاه في التيسير الى الكتب الستة فان حرية العبد لا يعرف الا بالدليل وهو الاعتاق
او الشهادة عليه او الاقرار به ونحوها فرجح المثبت وهو ان الاعتاق كان عند حرية مستفيض في
التخيير بدور قطب رحاه على حرية الزوج بعد كونها امة سواء كان الزوج حرا او عبدا فالتخيير ثابت بما في

كما في الصحيح بما عرف لو فرض تقدم النفي وهو ان اعتقها وزوجها عبد فلا يلزم منه الا التخيير عند عبدية الزوج ولا يلزم
منه التخيير عند حريته كما في ثبوت التخيير عند الحرية فانه لو ثبت التخيير عند العبدية بالطريق الاولى فان العارض فيه اشد
افادة وفي حديث تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة رضي الله تعالى عنها وهو ما روي انه عليه السلام وعلى آله الكرام تزوجها
وهو محرم رواه اصحاب الكتب الستة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وزاد البخاري وبنى بها وهو حلال
وفي رواية النسائي تزوج النبي ميمونة وهما محرمان ... وهو ... وهو نفي لانه نفي الامر
العارض الطاري وهو الحل الثابت بعد التحلل من الاحرام فان الروايات متظافرة على ان التزوج
ما كان في التحلل الاصلي كما في غاية كتاب فرض الاثبات وهو ما روي انه تزوجها وهو حلال في
صحيح مسلم وسنن ابن ماجه عن يزيد بن الاصم ان النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم تزوجها وهو حلال
وقال وكانت خالتي وخالة ابن عباس وزاد فيه ابو يعلى بعد ان رجعنا الى مكة ورواية الترمذي وابن
خزيمة وابن حبان عن ابي رافع تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو حلال وبنى بها وهو حلال
كنت انا الرسول بينهما كذا في التيسير وجعل رواية ابن عباس اولى من رواية يزيد بن الاصم وابي
رافع لانه لا يعدله في الضبط والاتقان قال الزهري وما يدري ابن الاصم اعرابي بوال على ساقيه اتجعله
مثل ابن عباس وقال الطحاوي الذين رووا انه صلى الله عليه وسلم تزوج بها وهو محرم اهل علم وثبت من
اصحاب ابن عباس مثل سعيد بن جبير وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهؤلاء كلهم فقهاء
والذين نقلوا عنهم عمرو بن دينار وايوب السختياني وعبد الله بن ابي نجيح وهؤلاء الائمة يقتدى بروايتهم
كذا في التيسير والترجيح بالفقه فيه كلام فان الخبر المتعلق بالمسألة فيه الفقيه وغيره سواء وقد مر
قبل في بحث الاكتفاء بقوة ابن عباس في الضبط كما في الكتاب وجواز النكاح في الاحرام خلافا للائمة
الثلاثة مالك والشافعي واحمد رحمهم الله لانه قد عرف ان المحرم يحمل متأخرا وحديث ابن عباس مبيح فيحمل متقدما
لا [illegible] شهادة اذا لم يوجد مرجح وقد وجدنا فيه وهو القوة في الضبط مع ان حديث يزيد بن
الاصم ليس بمحرم للنكاح في الاحرام لكن لا يخفى تنبيه الا ... التزوج في التحليل نفي التزوج في الاحرام
اثباتا كما لا يخفى افادة احتج الائمة الثلاثة على الحرمة بما رواه الجماعة الا البخاري لا ينكح المحرم ولا ينكح وزيد
في صحيح مسلم وسنن ابي داود ولا يخطب وزيد في صحيح ابن حبان ولا يخطب عليه وفي موطأ مالك عن
داود بن الحصين ان ابا غطفان اخبره ان اباه طريفا تزوج امرأة وهو محرم فرد عمر بن الخطاب
نكاحه واجيب عنه في فتح القدير بان سند ابن عباس اقوى فان رجحنا باعتباره كان الترجيح معنا والعقد
ما قاله الطحاوي روى ابو عوانة عن مغيرة عن ابي الضحى عن مسروق عن عائشة رضي الله تعالى عنها قالت

حديث ميمونة

تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم [illegible] وهو محرم قال [بعض] نقلة هذا الحديث لكلهم ثقات لكنهم برد انهم وهذا الحديث
اخرجه البزار ايضا قال السهيلي الا ان رواة نكاح ميمونة ولقوة ضبط الرواة وفقههم فان الرواة عن عثمان
وغيره ليسوا كما روى عن ابن عباس ذلك فقيها وضبطا [illegible] فمن ثم اثبات التعارض جرينا الى
القياس فهو معنا لانه عقد كسائر العقود التي من الاقوال كشرى الامة للتسري ولا يمنع بالاحرام فان غاية
ان ينزل منزلة المس واثره في افساد الحج وايضا لو لم يصح لبطل عقد المنكوحة سابقا بطرو الاحرام عليها لان
في العقد يستوي فيه الابتداء والبقاء وان رجحنا من حيث المتن كان معنا ايضا لانهما متعارضان فرجح بقوة
السند وفقه الراوي على ما تقدم وان دفعنا التعارض فيحمل لفظ التزوج في حديث ابن الاصم على البناء
بها مجازا لعلاقة السببية العادية ويحمل قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا ينكح المحرم على المنع عن المساس والمراد بالجملة الثانية التمكين
من الوطء والتذكير باعتبار الشخص اي لا يمكن المحرمة من الوطء زوجها او على نهي الكراهة وذلك لان المحرم في شغل عن مباشرة
عقود الانكحة لان ذلك يوجب شغل قلبه عن الاحسان في العبادة ويتضمن ميل الطبع الى الوقاع وهذا يحمل قوله ولا يخطب ولا يلزم
ان يكون صلى الله عليه وعلى آله وسلم مباشرة المكروه لان الكراهة لغيره وهو صلى الله عليه وعلى آله وسلم منزه ولا بعد في
اختلاف الاحكام بالنسبة اليه صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبالنسبة الينا وقد عرفت ان فقه الراوي لا يرجح الا لا يبقى
ان حال حديث ابن عباس ثقات وهو بنفسه ثقة وغير هؤلاء ليس لك المشابهة ولكن لا شبهة في ان رجال رواه غيره ايضا
ثقات غاية الامر انهم ليسوا كاولئك ومثل هذه القوة انما يحتاج اليها اذا لم يمكن الخلاص بوجه آخر فاذا حمل على الخطأ
بمجرد ان غيره اضبط وافقه مع امكان طريق آخر حافظ عن تلك النسبة الشنيعة ليس مما ينبغي فاسمع
ان امير المؤمنين قد رد نكاح المحرم فعلم ان الحكم قد استقر على الحرمة والامر سائغ في ذلك ثم ان الحد لم يرد سمه
واحتمال انه روى في عهده صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعيد محض كما لا يخفى وحديث الحرمة محرم وقد مر ان الاحوط تقديمه
ان الفعل والقول اذا تعارضا فالتقديم للقول فانه من الجائز ان يكون الفعل مختصا به صلى الله عليه وعلى آله وسلم وح لا تعارض
وح لا حاجة لنا الى القول بالتجوز الذي اشار اليه رحمه الله تعالى فليكن حديث ابن عباس صحيحا ومختصا به صلى الله عليه وعلى آله
وسلم وحديث التحريم على التحريم في حق الامة ويكون التزوج في حديث ابن الاصم على الوقاع كما عرفت فح لا شبهة في اليه
الائمة فانهم افاضة انه قد روى الترمذي انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم بعث ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة
بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالمدينة قبل ان يحرم كذا في معرفة الصحابة للمستغفري هكذا في فتح
القدير ورواه صاحب التيسير عن الموطأ وفيه قبل ان يخرج بدل قبل ان يحرم فح ما وقع في عامة الكتب ان الروايات
متفقة على ان النكاح لم يكن في الحال الاصلي ول ، الا كثر فحديث ابن عباس مثبت وحديث ابي رافع ناف التماع
وطهارة الماء وحل الطعام من جنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة فان الماء الذي نزل من السماء او جرى في

او جرى من النهر الجاري اذا اخذه الشان فى اناء طاهر وهو يراه منه الى وقت الاستعمال فانه يعلم طهارته كما ان المخبر بالنجاسة
وعلى [illegible] اخبران اثباتان فوقع التعارض بين الخبرين اى خبر الحل والطهارة وخبر الحرمة
والنجاسة اذا علم ان المحلل والمطهر اعتمد [illegible] ايضا بان اتفق السؤال مثلا فتساقطا وجب العمل بالاصل الذى
هو الحل والطهارة او تعارض رجح خبر الاصل بالاصالة فان الاستصحاب وان لم يكن حجة لكن يصلح مرجحا وان علم انه اعتمد على
الاصالة او اشتبه الحال بان لم يتفق السؤال مثلا قدم خبر الحرمة والنجاسة لان الاخبار عنهما انما هو عن ثبت بخلاف
الحل والطهارة لان مبناهما الاصالة وهو الظاهر لانه الاعم الاغلب بقى ههنا شيئان الاول ان الدليل الشرعي المحرم مقدم
كما مر اذا فعلى قياسه ان يقدم خبر الحرمة والنجاسة عند التعارض والجواب ان التقديم للاحتياط وهو المقيس عليه
بخلافه ههنا فان الاصل ربما قد يكون احوط فتامل فيه والثانى بيان الفرق بين مسئلة سور الحمار اى فيه تعارضت الادلة
الشرعية وهذه المسئلة ويمكن الجواب بان الادلة الشرعية مثبتة للاحكام حتى لو لم توجد لبقى الاشياء على الاباحة الاصلية لا حكم فيها
لشيء فعند التعارض فيها يمكن اثبات حكم شرعي وهو المشكوكية بها بخلاف الاخبارين فانهما كاشفين عن امر ثابت بالشرع
فلا يجوز ان يثبت بهما حكم شرعي هو المشكوكية بل لو ثبت لثبت بالدليل والعمل بالاصل مستند الى دليل فهذا الاحرى بالاعتبار
فتدبر فيه جيدا والله اعلم **مسئلة** والترجيح لا يقع بفضل عدد الرواة ما لم يكونوا والحرمة وهذه مثله مسائل الاولى ان الترجيح
لا يصح ان يكون بكثرة الرواة الا ان يبلغ عدد الشهرة وهو قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى وقال
الجمهور انه يقع بها وان لم يبلغ كما وقع من التصريح فى كشف المنار من نسبة المخالفات الى بعض اهل النظر ليس
حسن [illegible] اما محمد فظاهر قوله انه مع الجمهور والاقتصار على الطرفين كما فى التحرير والتيسير لما فيه يدل على انه
[illegible] رحمهما الله تعالى ان تقوى الشيء انما يكون بتابع يكون دخيلا فيما فيه الترجيح مطلوب وكل من الرواة مستقل بها
بالجانب الكل كيف لا مع ان الرواية واحدة لعارض كلا من الكثرة التى لا تعلق لها ويسقط الكل عند عدم
الترجيح كالشهادة فانا اجمعنا على انه لا ترجيح لاحدى الشهادتين على الاخرى بالكثرة واجماع الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم سوى ابن مسعود على نفى ترجيح عصوبة ابن العم وهو اخ لام على ابن العم
الاخر وهو محض ابن العم فلا يكون حاجبا بل يستحق لكل من القرابتين استقلالا حظا حالة فى الشرع فله
السدس للاخوة وما بقى بالعصوبة وابن مسعود [illegible] المشهور وفى التيسير اخرج ابن ابى
شيبة عن النخعي انه قضى امير المؤمنين عمر وعلي وزيد رضوان الله تعالى عليهم لما حكم به الجمهور وقضى
عبد الله ان المال له دون بنى عمه وانما الحق اجماع الكل على انتفاء الترجيح فى ابن عم هو اخ
على ابن عم لكن ولا يذهب عليك ان المقدمة القائلة ان الترجيح لا يكون بتابع كالمستقل غير
واضحة ولا موضحة بل قد يكون بمثل الجزء العاشر على الشهادة غير جائز فانه ليس كلما ترجح

الرواية ترجح الشهادة وليس كل ما لا ترجح الشهادة لا ترجح الرواية فمن الجائز ان يكون ما لا يجري فيه ذلك فان
فصّ عن المرجحات وجدت الفرقان بينهما بينا مع ان الامام مالك [illegible] وان في [illegible] ان الترجيح في الشهادة
بالكثرة ايضا قوله واما احتجاج عمر رضي الله عنه فلا ينفي الترجيح بالكثرة اصلا كيف ان المنة وههنا كما سيتضح ان شاء
الله تعالى هو قوة الظن وهو الموجب للحكم والاستحقاق ليس من هذا القبيل فان الزوجية والاخوة سبب للاستحقاق
ثم العصوبة بكونه من بني الاعمام سبب للاستحقاق الاخر فيحرز له الميراث ونظيره الزوجة المشترية من الزوج
شيئا فانه يحرز المهر لكونها زوجة ماهرة والثمن لكونها مشترية والنصف او الربع لكونها متروكة وهي زوجة
وما نحن فيه فالمدار على قوة الظن وضعفه فافهم جيدا قوله قال الاكثرون بان الظن يحصل بخبر واحد ثم يتقوى
بخبر اخر مثله يدل عليه التجربة والوجدان ولذلك يحكم العقلاء بان خطاء الاكثر ابعد من خطاء الواحد
وحجية خبر العدل انما هي لرجحان الصدق والبديهة شاهدة بان الادنى لا يوجد عند الاقوى وربما لو كان
ان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى مثله تقوى حتى ينتهي الى اليقين بالتواتر وانتقض بكثرة الاجتهاد
فان عدم الترجيح بها اتفاق مع انه ينتهي الى القطع بالاجماع ولا يذهب عليك ما فيه فان مقصودهم ان
ان الظن يتقوى شيئا فشيئا الى ان يبلغ القطع وهو محفوظ والاقوى ارجح ولذلك رجحنا المشهور على خبر الواحد
ومثله كثير والاجتهاد وان يقوى بالكثرة بان يحصل الظن القوي بالمطلوب بسبب الكثرة فليس بعيد ان لا يلزم
الترجيح بها ايضا قال الامام الرازي في المحصول واما الترجيح بكثرة المجتهدين فقد جوزه بعض العلماء فاحتج [illegible]
بان هذا متروك باجماع السلف فانهم لم يرجحوا بزيادة العدد هكذا في كشف المنار فا[illegible]
فيما نحن فيه فلا بد من التجربة عليه وان اريد في مثله كالشهادة وغيرها حكم فقد عرف ما فيه
قوله ان النظر يقتضي صحة الترجيح وقد ورد السمع على خلافه فيكون معتبرا على محله والله اعلم الثانية انه
لا ترجح بالذكورة حتى ان رواية خبر ذكر اعم على رواية الانثى خلافا لاهل النظر فيه الخ وهو قول
الشيخ ابن همام واليه اشار صاحب الهداية في فصل صلاة الكسوف حيث رجح حديث سمرة بن جندب
انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم صلى فيه ركعتين كل ركعة بركوع وسجدتين كما اخرجه اصحاب السنن
وقال الترمذي حسن صحيح الا ان صاحب الهداية عزاه الى ابن عمر ولم يوجد منه كذا في التحرير على حديث
ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها انه صلى الله عليه وعلى آله وسلم صلى فيه ركعتين كل ركعة بركوعين
وسجدتين كما اخرجه اصحاب الستة بان الحال اكشف على الرجال وكذا قال الشيخ ابن همام ترجح بالذكورة
في المتعلقة بخارج البيت وبالانوثة في المتعلقة بداخله لان الرجال اعرف بامورهم والنساء اعرف
بامورهن قوله لا يبعد ان مقصود علمائنا رضوان الله تعالى عليهم ان الذكورة والانوثة بما هما

انتهى

لما انهما لا ترجحان وان صلحا للترجيح باقرانهما وآخر مرجح لما ذكرنا ومقصود صاحب الهداية ان النساء
اليوم [illegible] من الرجال فيكون الرجال اقرب والاقربية صالحة للترجيح كما في التحرير واكثر فيه ان الاقرب
اقرب من السماع من بعيد وكذا الاقرب اقرب من المشاهدة وعلى هذا القول في مسألة الكسوف فان
ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في حجاب منهما فلا يجوز ان يكون اطول الركوعين حتى ظننت
ركوعين فاندفع ترجيح روايتهما بان مسندهما الشيخان ولكن فيه نظر من وجه آخر كما في التيسير ان الركوع على
قدر واهما ابن عباس الخ كما في الصحيحين وكذا رواه عبد الله بن عمر عليهما في صحيح مسلم ولا يبعد ان يرجح بان
ابن عباس اعلى شانا في الضبط والعدالة ويمكن ان يقال انه لا تعارض فانه من الجائز ان يكونا صلى
في واحدة ركوعا وفي اخرى ركوعين ويجوز ان يكون مبناه على قصر زمان الكسوف وطوله وهو اقرب
من حمله على كليهما بالطويل ركوعين ويدل على ذلك ما رواه الكرماني شارح البخاري من اختلاف عدد
الركوع فقد روى ثلث وفي اخرى اربعة وغير ذلك وعلى هذا يجوز الركعة بركوعين في الكسوف كما
يراه الائمة الثلثة كما يجوز بركوع كما نراه والله اعلم افاضه قد اشتهر ترجيح رواية الصحيحين على غيرهما
وانه رجح في بعض الفروع في فتح القدير وقال الشيخ ابن همام في التحرير وفي فتح القدير ان الصحيحين و
غيرهما بعد الاتفاق على الثقات ترجيحهما تحكم وهو الاشبه افاضه ان الرجال اضبط من الرجال
ولذلك اقام الشرع الاثنين مقام واحد فلو رجح الكلام له وجه فتامل والثالثة انه لا ترجيح بالحرية
ولا [illegible] بفقه ان الاحرار اشد تحفظا للامور الشرعية واما العبيد فهم مشغولون بخدمة الموالي
وليس التفحص اهم عندهم لان اكثر الشرائع ليست عليهم فلا يبعد ان يرجح بها عند التعارض وفي
كلامهم اشارة اليه الخ حيث رجحوا المتحمل لها بالغا واسلاما والله اعلم افاضه قال محمد في
كتاب الاستحسان في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته وحل الطعام وحرمته ان خبر الاثنين
اولى من خبر الواحد وخبر الحر اولى من خبر العبدين واستدل به على ان للذكورة والحرية و
العدد دخلا في الترجيح وقال المصنف في كشف المنار انما رجح في الاستحسان لظهور الترجيح بذلك في حقوق
العباد وهو الكلام يرجع الى اثبات حق الشرع لكنه يلزم العبد نوع حكم بقوله فاشبه الشهادة من وجه
في الترجيح بالعدد والحرية والذكورة واما الحكم في الرواية فنضاف الى قول الرسول صلى الله عليه وعلى
آله وسلم والى الزام لا الى الزام بهذا المخبر وخبر الواحد والاثنين سواء في وجوب العمل به ولا يخفى ما فيه
فافهم اشراق واذا كان في خبر احد الخبرين زيادة فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت للزيادة
كما في الخبر المروي في التحالف عن ابن مسعود رض سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا

اختلف المتبايعان ولم يكن لهما بينة والسلعة قائمة فالقول ما قال البائع او يترادان وفي اخرى
لم يذكر قيام السلعة رواهما ابو حنيفة لكن بلفظ [illegible]
لكن في لفظ اختلاف ذكره ابن الهمام كذا في التيسير فقيد [illegible] بالقيد [illegible]
الرواية نسيانا ونقله ضبط الراوي فيقبل الاخرى التي لم تذكر الا عند قيام السلعة وقال محمد والشافعي يعمل
بالحديثين لان العمل بهما ممكن فلا معنى للاشتغال بالترجيح وقيل اذا كان اصل الخبر واحدا فلا تثبت
كونهما خبرين فلا بد من سقوط احدهما لقلة الضبط **تنبيه** لقد تفطنت حكمهم بذلك ليس من قواعدهم من ان المطلق
لا يحمل على المقيد فانه لا مطلق ولا مقيد وانما الاطلاق والتقييد ولكن الغفول والنسيان في المسموع
غالب واما اشتباه غير المسموع بالمسموع فنادر جدا فان قلت انما يلزم ذلك لو كان الحادثة واحدة
فلا يجوز ان يكون الخبر خبرين واتحاد الراوي لا يدل على اتحاد المروي قلنا نعم ان الاحتمال قائم لكنه
خلاف الظاهر ما ذكرناه اما اذا اختلف الراوي فيجعل كالخبرين ويعمل بهما كما هو مذهبنا في ان المطلق لا يحمل على
المقيد ومثاله ما في الصحيحين وغيرهما من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه وقوله صلى الله عليه و
على آله وسلم لعتاب بن اسيد لما بعثه الى اهل مكة انههم عن بيع ما لم يقبضوا رواه ابو حنيفة بلفظ
ما لم يقبض وفي مسنده ما لم يضمن كذا في التيسير وفي مشكوة المصابيح حتى يستوفيه وفي رواية ابن عباس
حتى يكتال فلا يحمل المطلق على المقيد بالطعام حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز
بيع الطعام قبل القبض **افاضة** في التحرير انهم اخذوا العارضة بينهما ورجح احدهما [illegible] زيادة
العموم لانهم لا يحملون المطلق على المقيد وفيه بحث ظاهر فانه لا تدافع بين الخبرين [illegible]
متعلق في حديث ما ورد في الآخر بما هو اعم منه وح ظاهر انه لا تدافع بينهما انما التعقل لو قيل بمفهوم
ولم يقولوا به ولئن سلم المفهوم فهو دليل ضعيف لا يعارض المنطوق وفيه [illegible] الا ان [illegible]
[illegible] رفع التعارض بترجيح المنطوق ولا الترجيح حيث رجحوا بزيادة المفهوم فافهم [illegible]
[illegible] لم يعتبروا المفهوم وضعفوا ولكنهم اعتبروه اذا دلت القرينة عليه وانت تعلم ان مطالبة الوجه
باقية ولئن تنزلنا في الحقيقة التعارض بين المفهوم القائل ان غير الطعام قبل القبض غير
[illegible] ومنطوق الحديث الآخر في هذه الصورة لا ترجيح العام لزيادة العموم بل العمل بالعام وبالخاص
في غيره فالمنطوق [illegible] يعمل في الطعام فقط فافهم وهو رحمه الله لما غفل عن هذا بحث
قال بعده الوجه فيه بعض العام من قبيل افراد فرد من العام بحكمه وهو لا يخصص عندنا وعند الشافعي
الا بالمفهوم وهو دليل ضعيف اضمحل عند طلوع حقيقة المنطوق فافهم ثم ان كلام المصنف الواقع

قال الامام الرازي في المحصول الراوي للزيادة
اذا هو التارك لها اخرى فان اسند تارك
مجلسين او واحد لما غرفت اعراب الباقي
او لا دان اسندها الى مجلس فان كان
مغيرة للاعراب تعارضا والا فان كان
مرات روايتها اقل من الثالث دان
نقول سهوت في تلك المرات التي كنت
ترويت نقبل وان كانت الاكثر
والراوي تارك احدهما وزاد الآخر
فمع مجلسين قبلت وفي مجلس ان بلغ
التاركون عدد الا يجوز وهولهم عما
ضبط الواحد لم تقبل والا فان
كانت مغيرة للاعراب كاد وا نصف
عن كل حر وعبد صاعا من البر
صاع من بر فالحق انه لا تقبل خلافا
لابي عبد الله البصري والا تقبل عندنا
بشرط ان لا يكون التارك اضبط
من الزائد خلافا لبعض المحدثين
لا صحابنا احمد انظر ح ١٢
منه

الواقع على محاذاة البزدوي لا يدل على المعارضة ثم الترجيح بل مقتضى اداء البعض خبران وبما
يعلم انه عن بل هو بتمامه الا انه اكتفى بالبعض اذ الكان الراوي واحدا فالظاهر انه مرة حدث
بتمام الحديث ومرة اقتصر على البعض فلا تعارض بل يعمل بهما على ظاهرهما **تنبيه** فعلى هذا ينبغي ان يعمل
بالقياس على محل واحد فان الكلام واحد فلا معنى لاستعماله في معنيين وقد اومانا اليه فيما تقدم
وهم لا يفعلون ذلك كما قد درست في قراءتي قوله عز من قائل ولا تقربوهن حتى يطهرن فافهم **افاضة**
ان التمثيل بالحديث ينبغي ان يكون بنظر محضا لا تطبيق الجزئي بالكلية كما هو الظاهر فانه لم يرد في حديث شيء
قد ترك في الاخر بل الذي فيهما هو انه ذكر في احدهما امر وذكر في الاخر اعم منه وهو الطعام وكلمة ما الموصولة
ولكن لهما مناسبة مع الزيادة والنقص فان الطعام اذا فصل يرجع الى ما يطعم **افاضة** ان ابا حنيفة
وابا يوسف رح لم يعملا بالعموم بل خص منه بيع العقار فانه يجوز قبل القبض لان النص معلول بعذر
انفساخ العقد بالهلاك وقد نهى صلى الله عليه وعلى اله وسلم عن هذا البيع كما في سنن ابي داود عن
امير المؤمنين سيد الاولياء نهى صلى الله عليه وسلم عن بيع المضطر وعن بيع الغرر وعن بيع الثمرة
قبل ان يدرك والهلاك في العقار كما صرحت الاحكام من النوادر ولا عبرة لهذه والاشبه
ما اليه محمد فان ابطال عموم الحديث بالرأي غير معقول كيف وقد شرطنا في القياس ان لا يكون
مخالفا للنص اللهم الا ان لا يكون دلالته ضعيفة والقياس قوي التاثير ظاهر الصحة وقد يشهد له كلام ما
رواه الشيخان عن ابن عباس رضي الله عنهما اما الذي نهى عنه النبي صلى الله عليه وسلم فهو الطعام ان يباع حتى
يقبض وقال ولا احسب كل شيء الا مثله وقد مر من قبل ان مذهب الصحابي حجة فتذكروا فافهم **افاضة**
لقد فصلت هذه المسئلة في اصول غير واحد من الشافعية والمالكية وفي بعض كتب الحنفية بانه اذا انفرد
الثقة بزيادة وعلم اتحاد المجلس وكثر معه في ذلك المجلس لا يغفل مثله عن مثل تلك الزيادة عادة
لم تقبل تلك الزيادة لان غلطه وغيرهم بمنزلة عدم القبول اظهر الظاهر من غلط وغلطهم لان
احتمال تطرق الغلط اليه اولى من احتمال تطرقه اليهم فيحمل على انه سمعها عن غير المروي عنه والتبس
عليه الامر والا فالجمهور من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين تقبل الزيادة وعن الامام احمد
في روايته وبعض المحدثين نفيه لنا ان روايتها بنفسه جازم فوجب القبول كما لو انفرد بالرواية وايضا
ان المفروض ان المتن ركيك لم يعقل فالقصور من المسقط بان نسي ما سمع او من المثبت بان
وهم السماع فيما لم يسمعه وهو بعيد جدا بخلاف النسيان فانه اكثر وان تعدد المجلس او جهل الاتحاد
والتعدد قبلت الزيادة اتفاقا ووجهه ظاهر مما ذكر في صورة الاتحاد وهذا الاطلاق يوجب

قبولها من راو او اكثر وان عارضت الاصل وتعذر الجمع لم يقبل وان لم يتعذر فان تعدد المجلس قبلت
وان اتحد المجلس وجهل الاتحاد والتعدد قبلت وفي صورة معرفة الاتحاد فان كانت عدت
رواة الزيادة اقل لم يقبل الا ان يقول سهوت في المرات وان لم يقل فينبغي كلام
علمائنا رحمهم الله تعالى المقبول مطلقا الا ان يكون المتروك ممن لا يغفل عادة والدليل لقيضه
اليه فافهم والله اعلم هذا على ما يفاد من التحرير اما على ما ذكره الامام الرازي في المحصول اجمعوا
انها من الراوي الواحد مقبولة ان اسندها الى مجلسين غيرت اعراب الباقي اولا وان اسند
الى مجلس فان غيرته تعارض اباه وان لم يغيره فعند قلة مرات الزيادة لم يقبل والا
قبلت ومن المراد احتمل قبولها في تعدد المجلس وفي وحدته فيما يحتمل الاهول ان لم يغير الاعراب
القبول خلافا لبعض المحدثين وان غيرت فالحق عدم القبول خلافا لابي عبد الله البصري فصل
في البيان وهو الاظهار لغة وفي الاصطلاح اظهار ما اريد بالمتلو او الحديث لسمعي وقد يطلق على ظهور المراد ايضا ونسبه شمس الائمة
الى بعض اصحابنا واختاره اصحاب الشافعي كذا في بعض شروح التحرير وقد يطلق على ما يدل على المراد من الكلام الالهي او الحديث
او غيرهما وعلى هذا الفصل والسكوت والاستثناء من البيان وذلك على طور ما اعم من ان يكون مفيد الزيادة او انتهاء المدة
او رفع الاحتمال عنه وهو اما ان يكون بيان تقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز او الخصوص نحو قوله تعالى ولا طائر
يطير بجناحيه فانه يحتمل ان يراد سريع الحركة فازيل بزيادة يطير بجناحيه مع ان فيه توكيد العموم وكقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم
اجمعون فانه مما يتطرق احتمال ان يسجد البعض فعبر بالكل كما هو المتوارث من تعبير الاكثر بالكل وكذا العبير
بالكل فازيل بزيادة كلهم واجمعون افاضه قال الشيخ ابن همام انه على التحقيق ان يرد المتقرر بعد المذكور من الدال على
ما لحقه البيان واظهار المراد او الانتهاء او رفع الاحتمال لان قسم الشيء يجب ان يصدق عليه ذلك الى المقسم وبيان التقرير
لا يصدق عليه لان المراد ظاهر فلو كان المؤكد مظهرا لكان تحصيلا للحاصل والجواب عما في التيسير ان الطريق الاحتمال نور
خفاء في المراد فظهر بالمؤكد المقرر وان اظهار اعم من الكشف والابراز من حيز الخفاء الى درجة الظهور ولعل بعضهم
رحمه الله تعالى ان ظاهر التعريف على البعض الان فبالاحرى ان يصرح بما يجمع مادة الخفاء هذا والله اعلم افاضه ان
التحقيق ان المخصوص من المجاز فقول المصنف مبني على ما يراه البعض انه ليس مجازا والا وان المراد بالمجاز سوى محل المخصوص لتعظيم
حاجته ولتعلق الاحكام التي [illegible] تخصيص سواء كان حقيقة او مجازا افافهم او بيان تغيير كبيان المجمل والمشترك
وقد عرفت فيما سبق ان المشترك من المجمل فالمراد عينه على طور ما عرفت عن قريب وبيان التفسير اظهار مراد ما فيه
كالمجمل والخفي والمشكل بعينه كما في التحرير من ان بيان التفسير هو بيان المجمل ظاهره فاسد الا ان يأول بانه اراد بالمجمل
ما في كشف الخفاء فيه وهو ما فيه خفاء او بان ذكره على سبيل المثال والمفسر بيان المجمل ونحوه وحداه الى في كتاب ما ذكره المص

فصل في البيان

المصنف في كشف المنار واما بيان التفسير فبيان المجمل او المشترك ومقصوده ايضا يحتمل ان يكون بما ذكرنا والا لازداد الاقسام
والله اعلم اشراق [illegible] لا لانهما بيانان له ومفصولا عنه والمراد الانفصال اي التاخير الى وقت الحاجة وهو
وقت تعلق التكليف منتفيا عند الجمهور منهم اصحابنا والمالكية واكثر الشافعية واختاره الامام الرازي وابن الحاجب واكثر
المتاخرين وعند بعض المتكلمين لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا اي تاخيره الى ذلك الوقت وهو المروي عن الحنابلة
والصيرفي والقاضي عبد الجبار رواية وبعض الشافعية حكاية في التيسير الاسفرايني ذكر ان الاشعري نزل ضيفا على
الصيرفي فناظره فرجع الى الجواز ولم يذكر الخلاف هنا في بيان التقرير لانه لا اختلاف فيه كما يشعر به التيسير لنا الوقوع كما في
الصلوة والزكوة لانه لا مانع فان التفصيل بعد الاجمال مما يوقع في النفس ما لا يوقعه التفصيل ابتداء فان اراد المنع العقلي
ففيه ظهر وان اراد عدم الوقوع مع انه بعيد محض عن منطق كلامهم فلا بد من الرجوع الى الاستقراء ولم يبرزوه
اصلا وانما اوردوا اشباها واهية يذكرون في الكتب المفصلة وههنا بحثان الاول ان الاستدلال بما في الصلوة
والزكوة انما يتم اذا ثبت ان وجوبهما من قوله عز وجل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ولم لا يجوز ان يكون وجوبهما بالسنة
وتانك الاتيان متقررتان ولئن سلم فلم لا يجوز ان الصلوة والزكوة من الشرائع المعتبرة فالمامور به هو الصلوة
الواجبة من قبل على من قبل مع تغير كتبديل القراءة الا بقية بقراءة ما تيسر من القران فهو يجوز ان يكون مقارنا
او متقدما والله اعلم والثاني استدل في المشهور بقوله تعالى ان علينا جمعه وقرانه فاذا قراناه فاتبع قرانه ثم ان علينا بيانه
فان كلمة ثم للتراخي [illegible] وهو ضعيف فان من الظاهر ان المراد المعنى اللغوي والاظهار وان افشاء على الناس لا بيان المجمل
والمشترك [illegible] الى وقت الحاجة جائز وغير واقع عند مجوزي التكليف بما لا يطيقه العبد وعند منكريه وهم جمهور
الحنفية والمعتزلة وغيرهم لا يجوز لانه يلزم التكليف بما لا يفهم وهو مستحيل ويتجه عليه انه قبل البيان لا حكم له فلا عاقبة بالترك
فيجوز ان لا يلحقه بيان سواء كان خشية ام لم يكن وهو ظاهر السفاهة لان وقت الحاجة كما قد اشرنا اليه وقت الوجوب فلو صح
يلزم التكليف بما لا يفهم فافهم او بيان التغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء فبيان التغيير ان المراد لو لم يكن لكان
المفهوم منه غيره وهو يعم التعليق بالشرط فان قوله انت طالق بدون ان دخلت الدار الوقوع يتغير
بالتعليق يتغير الى التوقف الى الدخول والاستثناء فان مدلول عشرة الغير محي كلهم اذا لحقه الاستثناء الى
محي من سوى المستثنى والتخصيص ايضا والتجوز ايضا كالتقييد بالاطلاق وما في كشف المنار واما بيان التغيير
فالتعليق بالشرط والاستثناء فلا يخلو عن قصور بحسب العبارة وقد اعتمى اليه من قبل اشراق واختلف
في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا وعند الشافعي يجوز ذلك ينبغي ان يراد بالعموم ما يعم الاطلاق و
بالخصوص ما يعم القيد وحاصل الخلاف مثل ما تقدم انه في التاخير الى وقت الحاجة وذهب الاكثر من
الاصوليين ومنعه اصحابنا وعليه الصيرفي والحنابلة وقال ابو الحسن لا يجوز الناسخ في الوقائع لا اجمالي واما المفصل

فيجوز فيجب ان يقول هذا العموم مخصوص وهذا المطلق مقيد ولا يجب ان يقال ما خص وما قيد والذي ينبغي ان يكون مذهبنا كما يستفيح الى ان التخصيص الاول يخصص المخصص فالذي ... البزدوي وصرح به في بعض كتبه انه يجوز تأخيره والمختار عند الاوائل ... العموم مثل

عندنا في ايجاب الحكم قطعي وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تغيرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل وعنده ليس بمتغير بل مؤكد فيصح موصولا ومفصولا والظاهر منه ان مخصص العطف لا ناسخ ومخصص ... مخصص الخصوص وقد صرح به بعض ... وقد عزاه صاحب التحقيق الى بعض اصحابنا وذكر ان موجبه قطعي ... اعتقاد العموم ووجوب العمل به ... ان المخصوص لم يكن داخلا من الابتداء ... يلزم القول بوجوب الاعتقاد وثبوت الحكم قطعا فيما لم يكن الحكم ثابتا اصلا وهذا كما ترى واذا كان موجبا ظنيا

كما عليه الجمهور ... اذا كان مخصوصا فاحتمل ان يراد البعض من الابتداء فيكون التخصيص بيانا مغيرا لانه بقي بعد ظنيا فلم ... يصح مفصولا بخلاف ما اذا كان قطعيا فانه ... الظنية فيكون مغيرا لانه بقي ظنيا ومقتضاه ان يجوز التقييد للاطلاق مفصولا بعد ما كان مقيدا وصلا لان ما ذكر في ظنية العام المخصوص جار ههنا في ثبوت الظنية وما ذكر ... يجوز العمل ... فافهم وقت الاطلاق العام بلا قرينة التخصيص مع ارادة العموم فيجب اعتقاده والعمل بمقتضاه واذا كان بطريق الظن القوي ولم يرده المتكلم فلم يخبر الواقع شيئا منهما فيلزم اخباره وهو شارع بما ليس في الواقع وطلبه الجهل المركب فيكون اغواء لا هداية ... لا كشف بخلاف بيان المجمل فانه لا يجب ... الا اعتقاد ... وهو حق ولا يغير ما جاء البيان ... وهذا الدليل قائم في المطلق المقيد ومخصص المخصوص ... المشايخ يصح لانه لم من بعد التخصيص ... الافراد الباقية قطعا ... عند شمول اللفظ لها ... ان الاصل في النص المخصوص الاستدلال فيخرج منه فلو ورد المخصوص ... لزم التلبيس ثم قال وهو مشكل ... حمل العام المخصوص ... لانه وان لم يلزم التلبيس لكنه يلزم رفع الحكم فيما خص متراخيا بعد الثبوت ... العام المخصوص وهو نسخ فكيف يكون تخصيصا وحد النسخ رفع الحكم بعد ثبوته ... فهو يسلم ... والتخصيص بيان رفع ما هو ثابت ظاهرا عن ثابت ... دليل ... الثبوت ... كتخصيص الخصوص المجهول فان العام الذي لحقه خصوص مجهول يجوز تفسيره متراخيا ... فهذه ... كلام بعض المشايخ ... ناسخ لانه رافع بعد ثبوته ولزم ... ان يكون كل ظاهر ... موصولا ومفصولا ناسخ له ... وهذا الاشكال ... المخصص المفصل لانه ... الاحكام ... ان يفسر ذلك مثل

وذلك قبل ان يلحقه تخصيص مجهول او لا ثم فصل الا بعد قائل ولا يخفى عليك ان ما ذكره مشايخنا
كلام فخر الاسلام ولا يخلو عن [illegible] اولا ان العام اذا كان ظنيا فيلزم وجوب الاعتقاد
وان لم يجب العلم ووجوب العمل [illegible] فيلزم المحذور المذكور وثانيا لان البقاء على
الظنية لا يقتضي ان يكون مقررا لان التقرير افادة ما كان مفادا من قبل والتغيير افادة ما لم يكن
مفادا من قبل واذا كان العام ظنيا فلا يخلو عن افادة العموم غاية الامر ان فيه احتمال
غيره فيكون مغيرا لا افاده ومقررا لما احتمل وان اصطلح على تسميته مثل هذا البيان بالتقرير فلا مشاحة
لكن الاهم بيان الفارق وكونه تقريرا لهذا المعنى لا يجوز التأخير وثالثا لان بناء كلام الخصوم عليه غير
لازم ولا يوجد في كتبهم اصلا كيف ان المطلق خاص عندهم ويجوز تقييده فلو كان المبنى ما ذكر لم يشاركه
مع انهم يدرجونه في تخصيص العام في الحكم فهما عندهم بيان دراية لانه لو كان المبنى ذلك لكان يجوز
التراخي عن وقت الحاجة لان بيان التقرير [illegible] وان فرق بانه يفيد حكما بالبت فلا يمنع
بخلاف العام الظني قلنا لا يرجع الى طائل فان العام ايضا يفيد البتة غاية الامر على سبيل الظنية [illegible]
على دليل المختار اولا بالنقض بالنسخ لانه ظاهر في الدوام مع انه غير مراد فنقض ما ذكر بعينه وثانيا
بالحل وهو انه يقصد تفهيم الظاهر مع تجويز التخصيص عند الحاجة فلا يلزم تجهيله اذ لم يستفد عدم التخصيص ليجوز
ولا احالة الا [illegible] والفهم وهو التكليف الى تفتيح الباطل اذ لم يرد منه فهم التخصيص تفصيلا وهو [illegible]
او لا [illegible] منسوخ [illegible] وعلى الاول لا نسخ له على ما رآه فخر الاسلام ومتابعوه
وان قبل النسخ كما عليه الجمهور [illegible] ان يكون الامر عليه كما سيتضح فيلزم انه لا يجب الاعتقاد لان الناسخ انما
يكون في الانشاء وانما فيه الطلب في كل زمان ولا معنى للطلب فيما لم يدركه المكلف فالطلب فيما ادركه فهو
الى مجيء الناسخ [illegible] وبعده [illegible] بالناسخ ويرتفع المنسوخ فظهر وجوب الاعتقاد بثبوته الى حين الناسخ
لا انه [illegible] في [illegible] فكذلك اوجبت الاعتقاد لانه وجب العمل بالعموم قبل المخصص من الازمنة كما فعلناه
ولا وجوب الا باعتقاده [illegible] جدا وعلى الثاني فالتمكن من العمل حاصل الى مجيء الناسخ ولا يجب اعتقاد
الدوام بل يجب الاعتقاد بمعنى الحكم من غير تقييد بالدوام فاذا [illegible] ارتفع وجب الاعتقاد كذلك وثانيا
انه ان اريد انه تفهيم العموم مع جواز التخصيص تقيد بالصيغة فهو ظاهر البطلان ضرورة ان اللفظ اذا
هو ظاهر في العموم يجب كذلك علما وعملا فالتخصيص بعده اخلال كما عرفت وان اريد ان المفهوم هو العموم
وانما الاحتمال من خارج كما في الخاص الا ان ذلك الاحتمال مرتبة من القوة بالنسبة الى احتمال الخاص
فان كان ذلك الخارج لازما في العقل فهو ايضا غير صحيح والا فلا ينفع فانه اخلال والاشبه ان نفسه

ان اريد انه لقصد تفهيم الظاهر ان لم يلحقه مخصص يعني بهذه الشرطية فهو ظاهر البطلان وان اريد بقصد
تفهيم الظاهر الى حين المخصوص فهو اضلال فان الظاهر غير مراد وان اريد تفهيمه مع جواز عدمه فهو ايضا
كذلك فان الظاهر ليس في نفس الامر فتفهيمه لا لقصد وهل هذا الا افادة في زيد مع جواز عدمه وهو لم يحك به
المعتقد وان اريد غير ذلك فلا بد من الافادة او لا حتى يتكلم عليه ثانيا وان اريد ان القرينة المخصصة
مقارنة ولم يحفظ فالمخصص المتاخر قررها فلا نزاع في الحقيقة والى الى مذهب ابي الحسين وقد اشرنا اليه
انه لا يتكلم عليه وان قالوا اعتمادا على ما مر في بحث قطعية العام ان التخصيص في العام غالب فاحتمل ارادة الخصوص
قلنا ان سلمنا صحة ذلك فلا شبهة في ان الواجب العمل بمقتضى العموم والا لكان مجملا واذا اوجب ظاهر
تاخير التخصيص ان وجوب العمل بما لم يرد به هو اغواء وان قالوا ان مخصصا متاخرا احتمل ان يكون
ناسخا وان يكون مبينا للخصوص المراد بقرينة موصولة والا لزم ان يطلق المجاز بدون قرينة مفهمة وهذا
اولى جمعا بين الادلة قلنا ان المنافاة لا تخفى عليه واذا لم يطلع عليها فالظاهر انتفاؤها فان تاخر نسخ
للامر وغير المكلف مامور بالحكم بالظاهر والظاهر النسخ وان جهل التاخر فيتحير في العمل لكن قد عرفت كراهة ان
يقال ان كان حاصلا مقارنا للمخصص ومن القرينة لكنها خفية فالمتاخر مفسره وهذا لا نزاع فيه ولا ينافي ان تاخير
التخصيص لا يجوز تاخيره وهو قد ثبت نعم ان في صورة التاخر يشكل الامر في تعينه ناسخا او مخصصا او مبينا
لما ذكرنا وجملة الامر ان مذهبنا ما ذكرنا فان خالفونا بما ذكر فالخلاف في اللفظ وان خالفوا في تخصيص المتاخر
ناسخا فهو امر آخر ليس بمحل كلام فيه والعذر فيه ما عرفه فافهم جدا **الكلام** في الاستفسار وبيان بقرة بني
اسرائيل من قبيل تقييد المطلق فكان نسخا فيصح متراخيا تقرير الشبهة ان التراخي قد وقع قال تعالى واذ
قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة مطلقة في الظاهر ولم يرد بها الاطلاق يدل عليه قوله
عز من قائل قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا
ما هي قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان
البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي
الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون تقرير الجواب انا لا نسلم
ان البيان بيان التخصيص بل بيان التبديل وقولهم تعنتا فانه كان الامر ظاهرا واتما استبعدوا واخطأوا
موسى عليه وعلى نبينا وعلى آله الانبياء بالاطلاق فشددوا الامر في السوال فشدد الله تعالى عليهم يدل عليه قوله
عز من قائل وما كادوا يفعلون ويدل عليه ما رواه اصحاب التفاسير مرفوعا اليه صلى الله عليه وعلى آله
وسلم لو اعترضوا ادنى بقرة فذبحوها لكفتهم ولكن شددوا فشدد الله عليهم الا استقصاءهم شؤم ومثله

من الابتداء

فقد امر بذبح بقرة

[illegible]

ومثله روى مرفوعا على ابن عباس رضه وقال المصنف في كشف المنار البقرة نكرة في الاثبات فتكون
مطلقة فتكون خاصة فلا تحتمل التخصيص ولكنها تحتمل التقييد وتقييد المطلق نسخ وعند الشافعي المطلق
عام فقد بنى السؤال على اصله وليس بصحيح وينبغي ان يفصل بان تقييد المطلق من الابتداء لا يكون
نسخا كالتخصيص وبعد تقرر الحكم يكون نسخا كما في تاخير قصر الحكم على البعض وعمومه عند الشافعي ليس الا بمعنى
الاطلاق فانه الشمول للمتعدد بدلا او استغراقا وقد يشيد اركانه بعض المشايخ هذا مبني على ان اراده
المقيد من المطلق بطريق المجاز لا يصح والا لا يكون نسخا مطلقا مقارنا او متراخيا لانه رفع الثبوت
ولا رفع بعده فيما يقيد ابتداء اذ لا يسمى تقييدا وهو الاظهر بخلاف التخصيص لان العموم يبقى مع الخصوص
لانه يسمى عاما مخصوصا وعندنا بهذا القيد للمطلق وزيادة على النص فيكون نسخا وهذا الى اذا خصص
الى الثلثة واما اذا خص الى الفرد ابتداء في الجمع المحلى باللام فلا يبقى العموم فيشكل به الامر على الوجه الثاني والاولى
اتم فان قال الشافعي ان قصر الحكم لفظي فانه في تسمية تخصيصا فان سلم انه ليس تخصيصا فلا يضرنا لان العمدة لنا
بيان تجويز احدهما متراخيا يستلزم جواز الاخر قلنا لا نسلم المساواة فان العام يبقى حقيقة بعد التخصيص ان
لم يشترط فيه الاستغراق او مجازا ان شرط فقصر العام على البعض ينقسم الى بيان ونسخ بالقران والتراخي
واما تقييد المطلق فلا يصح الا متراخيا لا يلزم وقوعه على القدر المتحمل فتسمية المطلق مطلقا اذا قارنه تقييد
مقيدا باعتبار النظر الى اللفظ والا فهو مجاز لغة اصطلاحي ولا يخفى عليك انه لا يصفو عن شائبة كدر فان المستدل باية
البقرة كان مدعاه جواز تراخي الصارف عن العموم والاطلاق فالعموم في هذا المقام عنده شائع
الكثرة اجتماعا او بدلا فما معنى الاستدلال على اصله فان ذلك العموم وفاقي ولو فسر نشأته قياس
التخصيص على التقييد قالوا في الجواب الاكتفاء بمنع كونه تخصيصا بل هو نسخ للاطلاق ولكن قياس في حكم ان
المانع المتحمل هو التلبس وهو ليس يصلح المنع فانه يبقى بلا تفاوت في تقييد الاطلاق مع التراخي واذ
لا مانع ولا فارق فليجز تراخي التخصيص ايضا فلا نرى مدفعا الا بما ذكرته اما بقاءه على وصف العموم
وعدم بقاء المطلق على وصف الاطلاق لا يصلح فارقا فان النزاع في ان صيغة العموم لكل فهل يجوز
تخصيصه متراخيا فان ثبت وقوعه في كلام الشارع فقد ثبت المدعى حقيقة او قياسا كما اوضحناه ولا
دخل فيه لبقاء وصف العموم او عدمه كما لا يخفى نعم ان كان النزاع في جواز لحوق التخصيص العام من
حيث هو عام لكان له وجه في الجملة ثم بناءه على عدم صحة ارادة المقيد من المطلق ليس له وجه فهو ظاهر
فان اهل القرية يطلقون على خلافه والاستعمال يشهد به ولذلك لم يرض به فالاصلح التوجيه الثاني
القائل من ان التقييد في خصائص نسخ الاطلاق فالتقييد رفع الاطلاق بعد ثبوته او لانه اريد بالتقييد

ههنا ذلك فلا غاية على كلام الماتن ولكن بقي كلام الكشف في دغدغة الظلام على شعار الاهل لم يتناول
الابن الا انه خص بقوله تعالى انه ليس من اهلك لتقرير الشبهة قال عز وعلا حتى اذا جاء امرنا وفار
التنور قلنا احمل فيها من كل زوج اثنين واهلك الا من سبق عليه القول ومن امن وما امن معه
الا قليل وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها ان ربي لغفور رحيم وهي تجري بهم في موج
كالجبال ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قال ساوي
الى جبل يعصمني من الماء قال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وحال بينهما الموج فكان
من المغرقين ثم قال عز من قائل ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان
وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسألن ما
ليس لك به علم فقد نفى الاهل ومنهم ابنه وهو عام لانه مضاف ومثل الجمع المحلى باللام
وقد اخرج ابنه بقوله عز من قائل انه ليس من اهلك الاية ولتقرير الجواب على ما في الكشاف ان
الاهل هم المؤمنون فانهم اهل الانبياء عليهم الصلاة والسلام وعلى آلهم الكرام خصوصا على
نبينا وآله الامجاد وهو كان كافرا فلا يتناول فلا تخصيص غاية الامر انه يستشكل قوله عليه وعلى نبينا
السلام وآله الكرام رب ان ابني من اهلي والجواب تيسر انه عليه السلام وعلى سيد العالم وآله اذ قال
يا بني اركب معنا الاية ظن انه امن حين نزول الاية العظمى وهي العذاب المغرق فان الظاهر
انه اذ قال من قبل لا عاصم اليوم الاية فحين نزل العذاب الشديد ورأى انه لا عاصم الا الله
جل وعلا فهو قطع نوح عليه وعلى نبينا السلام وآله ان لو من فظن كذلك والله اعلم او لانه كان يظن
انه مؤمن لانه كان من المنافقين ويدل عليه قوله عز من قائل فلا تسألن ما ليس لك به علم الا انه
ولشهود به النص قوله عز من قائل يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين وهو لا يخلو عن بعد فانه يأباه
قوله ساوي الى جبل يعصمني من الماء فقال عليه السلام وعلى نبينا وآله لا عاصم الاية وهو صريح
وكان قوله عليه السلام وعلى نبينا انه من اهلي بعد هذا القول او يقال انه من بيان المجمل فان المستثنى
وهو الا من سبق عليه القول وهو مشتبه المراد والنداء لظن الايمان كما قد سلف او يقال ان الاهل
مجمل فانه شاع في النسب وغيره فقوله عز من قائل انه ليس من اهلك بيان ان المراد بهم الاتباع
وهو بعيد فان الاهل لو كان مشتبه المراد عنده عليه وعلى نبينا السلام وآله فلا يحكم الا بالسؤال وعدم امتثال
الا ان يقال انه كان في نفسه مجملا ولكنه ظن ان المراد الاهل وهو بعيد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
كيف يجهل بالوحي فالاظهر ان الاهل هم الاتباع وقد ظن انه امن ولكن فهو المستثنى غاية الامر ان

ان عطف ومن امن من عطف العام على الخاص وهو لازم على كل تقدير فافهم **اظلام** فاستفسار
وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى لانه خص بقوله تعالى ان الذين سبقت
لهم منا الحسنى تقرير الشبهة ان الله تعالى حكم بان المعبودين حصب جهنم بقوله عز من قائل انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم ومن معبوديهم عيسى على نبينا وعليه وآله السلام وهو مخصوص بقوله عز من قائل
ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون فانها نزلت بعد ما قال ابن الزبعرى
بكسر الزاء المعجمة وفتح الموحدة وسكون العين المهملة وعن ابي عبيدة فتح الراء فقال يا محمد زعم ان الله
انزل عليك انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون فقد عبدت الشمس و
القمر والملائكة وعيسى وعزير فكل هؤلاء في النار فانزل الله الذين سبقت منا الحسنى الاية وفي التيسير
هذا حديث حسن وتقرير الجواب على ما في الكتاب على طبق ما في كشف المنار من المطهران كلمة ما لغير العقلاء
فلا يتناول هؤلاء عليهم السلام وعلى نبينا وآله ويدل عليه قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في ذلك الحديث
ما اجهلك بلغة قومك بان ما لما لا يعقل لكن لما كان الكفرة متعنتين يجادلون بالباطل بعد ما تبين لهم
الحق ويتعلقون بما هو خارج عن دائرة العقل الصحيح وكان صلى الله عليه وعلى آله وسلم سكت اعراضا عن اللغو
وابن الزبعرى منهم فاجيب بما نزل بيانا لما كان متضمنا زيادة للايضاح وازالة اللبس ولا لكونه ناسخه
فان ما اعم من غير العقلاء ولا يستعمل في العقلاء فقط وعليه اللغة واختصاصه بغير العقلاء قول الاول ومذهب
منقول واما الحديث فقد ذكر صاحب التيسير انه لا يعرف ولا اصل له كذا ذكره الحفاظ كالسبكي وغيره والاصح
ما في التحرير ان المخاطبين هم قريش ومعبودهم الاصنام فلا يتناول الملائكة وعيسى وعزير عليهم السلام
وعلى نبينا وآله واعتراض ابن الزبعرى تعنت او وهم ان الخطاب للكل او استدل بعموم الشريعة وهذا
الجواب مبني على ما هو الحق وعليه الاكثر ان الخطاب الشفاهي مختص بالحاضر ولكن المسلم فتنبه ام عصمة
الملائكة وعيسى وعزير عليهم السلام وعلى نبينا وآله عن شوائب النار في الشرع وفي المنية عدة قرينة قاطعة ان المراد
من المعبود الاصنام ونحوها فقوله جل وعلا ان الذين سبقت الاية مقرر لا مخصص لسد باب الجدال والمكابرة
والله اعلم **حكاية** ان ابن الزبعرى اسمه عبد الله من اعيان قريش اسلم عام الفتح وله اشعار يعتذر فيها
عما سبق ولهم ادلة اخرى مذكورة في المبسوطات **اشراق** والاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما
بالباقي وقال الشافعي بطريق المعارضة وحاصل المذهب انه لا حكم فيه بالعبارة لكنه بالاشارة اي يستفيد
ان شاء الله تعالى فههنا احتمالات الاول ان المستثنى منه تم ثم خالف الحكم المستثنى منه الاطلاع صارف
عن الظاهر وعليه الجمهور وهو المختار والثاني ان لا اضافة اصلا وهو الذي اشتهر اكثر عبارا ... ان

بعده ٣
بمسح الحكم ٤

ان فيه حكما بطريق الاشارة وهو الذي عليه فخر الاسلام ومن على طبقه ومتابوه والاصح ان فيه حكما في الاثبات

ولا حكم فيه في النفي وهو المعزو الى الحنفية في كتب الشافعية قيل ان الاستثناء في الاثبات نفي اتفاقا واما

النفي ففيه خلاف الحنفية وهو كما ترى فانه لا اتفاق في طرف الاثبات واما الحنفية فقد عرفت مذهبهم

والى هذا يكون في النفي حكم دون الاثبات وهو الذي توهم كلام صاحب الهداية في قوله ما انت الا حر

يعتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التاكيد كما في كلمة الشهادة ولكنا نقول مذهبه مذهب الجمهور

وانما خص النفي بالذكر لمكان الكلام فيه واما التاكيد فوجهه ظاهر وهو بعد النفي بخلاف الاثبات المجرد

ثم كتب الشافعية لا تنظر الا الى ان عبارة الاستثناء يدل على حكم في الطرف وقد ذكرت الحنفية ما حاصله ان نفس

الاستثناء معارض لنفس المستثنى منه والمتعارضان متى تقارنا لم يثبت الحكم هكذا في كشف المنار وانت تعلم

انه لا يفيد انه لا يثبت حكم في شيء من المستثنى المستثنى منه وانما ينتفي في شيء حكم الاصل لكن المقصود ان نفس المستثنى منه

موجب فعارضه نفس المستثنى بقدره فرفعه واذا عرفته فلنشرع في الحجج من الطرفين فاستدل الجمهور اولا

باجماع اهل اللغة وبه استدل المص على ما عزاه الى الشافعي كما قال لاجماع اهل اللغة على ان الاستثناء

من النفي اثبات ومن الاثبات نفي قال وهذا دليل على ان للاستثناء حكما يعارض بذلك حكم المستثنى منه

اذ الاثبات يعارض النفي وكذا عكسه انت تعلم انه ان اريد بالمعارضة تخالف الحكمين بحسب الظاهر كما في المخصص

المستقل وهو غرضه اي المراد بحكم المستثنى منه تعلق بما سوى المستثنى فالحكمان ثابتان لا ينافيان فهذا الحق ولا يحتج

بما اوردوا عليه كما سلك كشف المنار ولو اورد عليهم في التخصيص المستقل والاستثناء انه فان فيه حكما في لفظ

بالاشارة كما عليه جرى فخر الاسلام وهو الذي يراه المص الف وان اريد المعارضة وهي تدافع الدليلين

الناصين فلا يدل عليه هذا الاجماع اصلا فتفهم وثانيا لكلمة التوحيد كما قال ولان قوله لا اله الا الله

كلمة التوحيد ومعناه النفي والاثبات فلو كان تكلما بالباقي لكان نفيا لغيره لا اثباتا له وربما يجاب بان المقصود

نفي الشريك لان المشركين انكروا عليه واما ثبوت وجود الاله الحق فهو واضح وسلم لظاهر احتياج الى اثبات

فهو بالاصالة الصيغة هذا الكلام ولا يخفى ما فيه من مصادمة الضرورة والعجب انهم اوردوا انه الدليل

من قبل الشافعية ولا شبهة انه لا يمكن المعارضة في هذه الكلمة الا بالمعنى الذي ذكرناه وجه لا احتجاج

لما اوردوه عليهم وثالثا بان الاستثناء لا رفع التكلم بقدره من صدر الكلام لوجوده حسا واذا

نفى التكلم نفي حكمه نظرا الى الدليل هو الصيغة الدالة على الحكم لكن امتنع حكمه لمعارض وهو الاستثناء فيمتنع

الحكم سابقا كالبيع بشرط الخيار واما عدم التكلم مع وجوده فمحال ومن قال هو التكلم بالباقي بقدر الساقط اي

به كذا ذكره المص في كشف المنار ولا يوجد اثره في كتب الفقه وحاصله ان المذهبين مذهبان واذا بطل

احدهما ثبت الآخر بعدم الثالث وهذا الدليل وهنه من الواضح فانهم لم يريدوا ان التكلم بالمستثنى منه الى
سقط وانما التكلم بالباقي بعد الاستثناء بل ارادوا ان الحكم الحاصل بمجموع الكلام هو الحاصل بالتكلم
بالباقي بعد الاستثناء والحاصل ان ان فيه رد الحكمين ونحن لا نرى الا واحدا منهما وهو انه تكلم
بالباقي من حيث الافادة لا غيره لان المتكلم متكلم بلفظ عام للمستثنى وغيره ورابعا بان الاستثناء
من المستثنى صحيح على ما يراه عظماء اهل العربية ولن يتصور الا بان يكون فيه حكم واما استدلال الحنفية
اولا فيما اشار اليه بقوله ولنا قوله نعم فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما فان الظاهر انه لم يقصد الا
اللبث تسعمائة وخمسين واما نفي اللبث خمسين فلم يقصد اصلا وكذا الاقرار بنحو على عشرة الا سبعة فان
المقصود الاقرار بالثلاثة ولهم ان يقولوا ان في الاستثناء الغير حكما فان نفي اللبث خمسين فقط صحيح فلعله
يجاب بان الجواب ان اراد انه لم يرد فقد اسند ان فيه حكما والضرورة القطعية لمن له ادنى مهارة في المحاورات
العربية تشهد به والفروع الفقهية نحو ما اشار اليه يدل عليه النص فانه نص على احكام من عمل
فان ثبت في موضع خلافه فهو معدول عن الظاهر الصارف كقولنا جميعا ان النكرة في النفي تعم وتخص
في الاثبات مع انها قد تخص في النفي وتعم في الاثبات في نظائره كثيرة واستدلالهم بعد انطلاق وسقوط الحكم
بطريق المعارضة وفي الايجاب يكون لا في الاخبار لان ذلك يوهم الكذب فلمذهب الشافعي اولى
بالمعارضة وحاصله ان المعارضة هي رفع احد الدليلين الآخر وهو في الكلام معقول بان من الجائز
من الواضع ان يوجب شيئا ثم يرفع واما في الاخبار فلا يمكن فيه ذلك لانه يلزم الكذب هذا ولا بد عليك
ان من الشافعي ان قال بهذه المعارضة فقد اتى بما لا يفهمه اهل اللغة والشرع ضرورة ان الاستثناء
كلام غير مستقل لا يفيد حكما بنفسه بل هو مغير والحكم الواحد او الحكم الحاصل بمجموع الكلام والمعارضة
لا بد لها من ان يكون المعارض دليلين مستقلين فالحق انه لم يقل به كيف وهو من الائمة الذين لهم اليد
الطولى فكيف يتفوه بما لا حاصل له ولا يوجد في كتب الشافعية اثر منه فان وقع لفظ المعارضة فمعناه ما ذكرنا
سابقا والحاصل ان في الكلام المشتمل على الاستثناء تنافيا بحسب الظاهر فلا بد من دفعه فزعم ان المقصود بالحكم
في المستثنى منه الباقي كما في التخصيص المستعمل عند الكل غير ان الحنفية اقتصروا على حكم واحد والجماهير قالوا
بالحكمين فالفرق عند الحنفية هو الاخراج فقط وعندهم الاخراج مع اثبات النقيض للبعض وهذا لا يبطل
بما ذكروه اصلا ولعل بعض المتاخرين لهذا ابطل بانه لو كان بطريق المعارضة يثبت ما ليس بمحتمل
اللفظ والتالي باطل اما الملازمة فلان الاقرار في على عشرة الا ثلاثة انما هو بالسبعة والعشرة لا تحتمل السبعة
حقيقة ولا مجازا لانه لا نسبة بينهما سوى العددية وهي علاقة واما الكلية والجزئية فلا تعني الكل فانها انما

يصح التجوز بالاختصاص اختصاص الرفيه بالالف ن ولو سلم فالمجاز مرجوح مع امكان الحقيقة
بان يراد بالعشرة معناها وتعلق الحكم بالسبعة بعد اخراج الثلثة كما في مجاز الحذف في بحث النقصان و
غيره ولعل هذا منه يكلم عليه الزاما بانه يقول بان العشرة في السبعة ولا يخفى عليك سقوطه فان
صح فانما يبطل هذا التجوز واما المعارضة بالمعنى الذي ذكرناه فلا تندفع فانه لا يصح ان الاقرار
انما هو بالسبعة ولم يقصد اصلا نفي الثلثة فلا يكون ذلك الاقرار بطريق المعارضة باي معنى اريد وع
بحاث بما هو عن قريب قد ذكرنا بالتمام اشار اليه بقوله ولان اهل اللغة قالوا ان الاستثناء استخراج
وتكلم بالباقي بعد الثنيا فيقول انه تكلم بالباقي في موضعه ونفي واثبات بالاشارة وتندفع الاجماع لكلمة
التوحيد وانما قلنا بذلك جمعا بين الادلة اذ لا يمكن ترك احدهما ولا يمكن ان يكون حكم المستثنى منه
بالاشارة فانه مصادم للتوحيد به ويتبين ما ذكرنا بكلمة التوحيد انه فان ثبوت الاله الحق مقرر
في النفوس وانما ضاع المشركون بالشريك فينفي قصدا هذا وهذا لا يمس ولا يخفى من جوهر لا
لا يمكن الجمع بان يكون ثابتا بالاجماع بيان حكم المستثنى منه فانه بظاهره يحتمل المستثنى فيقل انه في المستثنى منه
تكلم بالباقي بعد الاستثناء بخلاف الاجماع الاول فانه نص في الخلاص وان ادعى انهم اجمعوا على
ان الحكم في المستثنى منع بل القدر الثابت منهم هو التكلم بالباقي وهو يحتمل ما ذكرنا فاقتصرنا عليه
لان حكم المستثنى منه قد يقصد كثيرا كما في المستثنى من المستثنى وكما في قوله ما انت الا حر وكما في الاستثناء
المفرغ نحو ما جاء الا زيد فان المخارجة البدل وان جاز الاستثناء مع انه على الاستثناء الحكم فيه
حكم مقصود وكما في جاء القوم الا زيدا فان المقصود اثبات المجيء لزيد وكلمة التوحيد فلا يصح الحكم
بالاشارة على الاطلاق فالحق انه بالعبارة كثيرا وهو مقتضى الصيغة وقد لا يكون مقصودا اصلا كما
في الاقرار وقد يكون مقصودا معا كما في كلمة التوحيد كما زعموا وان كانوا اثنا من بعيد وكما في
الاقرار ان اريد على نفي الثلثة فقط فانه مقصود بمعنى حصر اثبات السبعة وان ارادوا معنى اخر
للاشارة منافيا فلو لا انه الاستثناء على الحكم المخالف بالمنطوق معناه وان ارادوا ان الاستثناء كلمة
غير مستقلة فلا يفيد حكما بالاستقلال وانما يفيده بالانضمام مع غيره فقد رجع الخلاف الى اللفظ ولا
تحته طائل جدا وبعض الشارحين بعد ما نقل عن ابي حنيفة انه موافق للجمهور في الاثبات وانما تخالفهم في النفي قال
ان الحنفية لا يفرقون بين النفي والاثبات من جهة الدلالة الوضعية ولا يرون شيئا منهما مدلول الاستثناء
بل على المخالفة فيما بعده من النسبة الى رحمه بل في النسبة النفيية فيكان ذلك مدلول الجملة فالمخالفة فيهما
عدم الحكم النفي وهم لا يقولون به فيهما وانما كان مدلول النسبة الخارجية فالاستثناء اعلام لعدم التعرض له

منه مع به

المشركون

مقصود



له والسكوت من غير حكم بالمخالفة فيما بين الاثبات والنفي فرق من جهة الحكم وذلك لان السكوت
عن اثبات الحكم يستلزم نفي الحكم بالبراءة الاصلية بخلاف السكوت عن النفي اذ لا يقتضي معه للاثبات
فهم يحملون كلام اهل العربية على نفي الحكم القطعي وكلمة التوحيد على عرف الشارع وعمدة المتفحص عن احتجاج الجمهور
بان قول اهل اللغة من الاثبات نفي ومن النفي اثبات يراد منه المخالفة والمخالفة تتحقق بان كان في المستثنى
حكم وليس يكون في المستثنى منه بل لولا الجملة الثانية النفيه وفي المستثنى منه شيء وفي المستثنى عدمها وحمل كلمة التوحيد
على عرف الشارع بهذا وانت تعلم انه ساقط وان شايعه متابعوه وذلك لان مدلول الجملة ليس الا النسبة
من حيث هي هي لا غير والاجماع منهم على ان الاستثناء يدل على النسبة السلبية في الموجبة وعلى الايجابية
في السالبة وهو الذي يراه الجمهور والحنفية فيه ومنهم من يكونه لسانا وفرقة منهم يكونونه عبارة والحنفية يكونون
بالاشارة فعدم الحكم الحقيقي ان ارادوا به الخارجي بان لا يلاحظ الذهن النسبة الحكمية لكن الاصل فرده
الاجماع وان ارادوا الدلالة على هذا الحكم النفسي وهو النسبة الايجابية في السالبة فهو نفس الحنفية واما
عرف الشارع فلم يتجدد بعد بل انما هو على وفاق عرف اللغة ضرورة ان الخصوم كانوا يجادلون في
ابانة الشرع الشريف من ادم الى البشر الى نبينا عليه وعلى نبينا وآله السلام فادعى بانه بل ما كانوا عليه
عن اديانهم ويمكن في اديان الرسل كما هو متعارف بينهم ثم ان الحنفية لا يريدون عرف الشارع في
الاستثناء اصلا على ما يشهد به تتبع كلماتهم **اشراق** وهو اي الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل
في الكلام ومنفصل وهو ما لا يصح اخراجه من الصدر بان لا يكون داخلا في المستثنى منه بحيث لو لم يورد
الاستثناء لتبادر الذهن الى دخوله في حكم المستثنى منه وبينهما مقامات الاول ان الادوات اتحادها
هي حقائق في الاتصالات ومجازات في الانفصال وعليه الجمهور وشرذمة قليلون على انها مشتركة
معنى فيهما وقيل انها مشتركة لفظا فيهما والثاني ان الادوات سواء كانت حقائق او غيرها فلفظ الاستثناء
حقيقة فيهما على سبيل الاشتراك او التواطؤ او حقيقة في الاتصال ومجاز في غيره ولا فائدة يعتد بها في هذا
البحث لانه مبني على الاصطلاح فلنرجع الى الاول فنقول ان علماء الامصار ردوها الى الاتصال والكل
خلاف الظاهر فحملوا قوله على الف درهم الا كرا من الحنطة على القيمة اذ هو المتبادر عند الاطلاق واذا
كانت مجازات في الانقطاع فمعناها عند الجمهور هو الحكم السابق فمعنى ما جاء القوم الا حمارا انه لم يجئ
وعليه الجمهور وهذا يدل على ان في الاستثناء حكما والقول بان في الاتصال لا حكم وفي الانفصال الحكم كحكم
وقال المص فيجعل مبتدأ وقال في الكشف انه اذا كان من جنس المستثنى منه امكن الاخراج اذا لم يكن كذلك
لم يمكن فكان كلاما مبتدأ حكما بخلاف الاول فلا يغيره اصل الثبوت الاول قال الله تعالى فانهم عدو

لي الا رب العالمين اي لكن رب العالمين فانه ليس لعدو لي وهو ظاهره يدل على ان الا بمعنى لكن الداخلة
على الجملة فيكون الخبر محذوفا وهو قول طاهر ورده بلجة الله ويمكن ان يرجع الى ما عليه الجمهور فافهم اشراق
والاستثناء عقيب كلمات اي جملا معطوفا بعضها على البعض بثم فللجميع كالشرط فيه وعندنا
الى ما يليه بخلاف الشرط لانه مبدل والعطف اعم من ان يكون بالواو او بالفاء او ثم والقيد مفاد كلام
الحرمين والآمدي ومن شايعه قيدوه بالواو وقال ابو الحسين ان ظهر الاستقلال الثانية عن الاولى
بالاضراب فللاخيرة والا فللجميع وفسر الاضراب بان يختلف نوعا اي في الخبرية والانشائية
والامرية والنهيية وكونهما مع انه ليس فيهما ضمير الاسم الثانية ضمير اسم الاولى او اسما بان يكون
الاسم الذي يصلح استثناء منه في احدهما غير الذي في الاخرى او حكما بان يكون محمول احدهما مخالفا
لمحمول الاخرى وقيل ان كان قرينة الانقطاع الاخير عما سبق فللاخيرة ومع قرينة الاتصال للكل والا
فالوقف وقال القاضي ابو بكر الباقلاني وحجة الاسلام بالوقف لعدم العلم بانه حقيقة في ايهما وقال
المرتضى من الشيعة به ايضا للاشتراك وقد ارجع بعض المذاهب الى الاخر بان التوجه الى الاخيرة لا بد منه
فالحنفية اقتصروا عليه لظهوره فيه وحجة الاسلام ومن تبعه وعدوه اقتصروا عليه لعدم الدليل على الزائد
وعلى هذا فقس في المذاهب تلك التوجه الى الاخيرة او الكل او الوقف والتفصيل في التحرير وما اخذ وقرره
لنا ان حكم الاولى ظاهر ورفعه بالاستثناء مشكوك لجواز كونه للاخيرة فلا يعارضه واعترض عليه بان
الاخيرة ايضا كذلك لجواز الرجوع الى الكل بدليل وهو مدفوع بان ظهوره في الاخيرة اتفاق والنزاع
في الكل فيما خلا او مع ما سبق ولكن يرد ان كونه للكل مشكوك ام عند الخصم قولهم لجواز كونه للاخيرة فقط
قلنا ان اريد مجرد الجواز ولو مرجوحا فلا ينفع وان اريد غيره فهو ممنوع بل الظهور في الكل كما في الشرط
وثانيا ان الاتصال من شرط الاستثناء وهو في الاخيرة ولهم ان يقولوا ان الاتصال الذي لا بد
منه في الاستثناء هو ان لا يكون منفصلا لا كذلك بتخلل كلام اجنبي او سكوت ولذلك لو ادلت اللغة الا الاتصال
بالكل ينفر عندنا ايضا فلو كان مشروطا بذلك الاتصال لما صح والاوضح ان الاصل في الاستثناء
ان يكون متصلا بعامله بلا فاصل اجنبي وهو غير المعمول وهو في الاخيرة حاصل واما غيرها ففيه تردد فلا ثبت
الا اذا ثبت الدليل والله اعلم واستدل المخالف بوجوه ولنقتصر منها على ما اشير اليه في الكتاب وحاصله
ان ان شاء الله تعالى في قوله لا اكلت ولا شربت ان شاء الله تعالى يتعلق بهما بالاجماع والجواب عنه انه
ان اريد ان ان شاء الله تعالى استثناء فممنوع وان اريد القياس فهو قياس في اللغة ولئن سلم انا وجدنا
المغيرات وهي غير مستقلة في اللغة راجعة الى الكل كالشرط والاستثناء بغيره والجواب بالمنع وايضا لعاطف

فارق فان الشرط متقدم رتبة فهو بمنزلة ان شاء الله تعالى لا الكلمات ولا الشرطية وعطف غير الشرطية على الشرطية
غير اصل بل الاصل في عطف الجمل الاتحاد في النوع ويرد عليه ان رتبة الشرط التقدم على الجزاء و
الكلام ههنا فيه فان كان هي الاخيرة تقدم عليه وان كان الكل فتقدم عليه فلا يتعين التقدم على الكل الموجب
للتعلق بالجميع واجيب عنه بانه اذا زال عن مركزه تساوى المبدأ والمنتهى فالترجيح من غير مرجح فان قلت لعود
المبدأ ايضا من غير مرجح قلت الوضع علامة ظهوره في المبدأ لانه يلزم عطف الشرطية على الاسمية واما ما ذكر
في الكتاب فتفصيل على ما في كشف المحصول ان مقتضى قوله انت حر تنجيز العتق وبذكر الشرط تبدل ذلك لانه تبين
انه ليس للعلة قبل الشرط ومطلق العطف يقتضي الاشتراك فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في الجميع ولا يخفى
عليك ما فيه فان الاشتراك في الجمل المتعاطفة الاشتراك في الثبوت لا غيره وهو حاصل بالتعلق بما لا خره
كيف لو كان الاشتراك في التبديل لازما لزم ان تعلق الاستثناء بالكل لانه مبدل ايضا وقال بعض شارحي
ان معنى التبديل المنع للسبب عن البينة الى زمان حلول الشرط والاستثناء رافع له مطلقا فكان حقه ان
لا يقبل والتأويل في الاخيرة ضرورة التصحيح وهو يرتفع بالاخيرة وهو ايضا غير واف فانه من المط
ان المانعية عن البينة لا تقتضي ان يكون مانعا للكل فليكن مانعا للبينة الاخيرة فقط والجواب ان مقصوده
التوفيق بان رجوع الاستثناء الى الاخيرة للضرورة وهي منتفية في الشرط فرجع الى الكل وفيه انه انما
يتم اذا ثبت ظهور الرجوع الى الكل وهو ممنوع فيه ما فيه وان سلم فهذا انما يتأتى في الجملة التي لها
واما غيرها نحو اضياء العالم ونقصد وحلوة البحر وصاموا ان طلع الفجر الصادق فلا يجري هذا الدليل
فيه كما لا يخفى ويمكن ان يحمل على ان الكلام في عدم قبول الرافع سيأت ايضا فان المقيد هو المجموع لا الباقي
فقط واذا كان المقيد هو المجموع فالاصل فيه ان يعتبر القيود لقسم الكل المقيد هو المقيد فقط وهو
القيود معارضة كما في المخصص المستقل فالاصل ان يعتبر التغيير بقدر الضرورة وح لقائل ان يتكلم في
قدر الضرورة بل هي مندفعة بالارجاع الى الكل او الاخيرة فقط والله اعلم واعلم ان المصنف
نقل عني كلام الشافعي على اختلاف ان الاستثناء معارض مانع للحكم كالشرط وهو على ما رواه مذهبه
ولا ضرورة يلجئه اليه ولا يوجد في كتبه والذي يوجد فيه هو القياس على الشرط في التغيير وقد
عرفته وهو لا يتمشى على ما تمهد عليه من الوجوه الاخر التي ذكره ايضا ليست مبنية عليه هذا والله اعلم
وبيان ضرورة وهو بيان يقع بما لم يوضع له وهو دلالة السكوت فهي دلالة غير وضعية وقد
يحمل فيقيد باللفظ وح يجعل الدال اللفظ مع اشتراط مقارنة السكوت وهو كما ترى والاضافة
الى السبب لا البيان اوجبه الضرورة الناشئة من غير دليل موضوع له الاشراق بهو اربعة اقسام بحسب

الاستواء وقد ذكرناه في رايه بقوله وهو اما ان يكون في حكم المنطوق اي يلزم المنطوق بحيث يفهم
كل احد ان السكوت اظهار له كقوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فح لانه لو كان
له وارث اخر كاحد الزوجين فللام الثلث بعد اخراج نصيبه فلامه الثلث فانه لما خط الارث
عنهما وقد بين حظ الام فلزم منه ان يكون الباقي للاب وذلك لانه لو لم يكن الباقي له يلزم الاجمال
بدون البيان اصلا والسكوت في موضع البيان غير جائز هذا اذا اثبت انه صلى الله عليه وآله وسلم
لم يعش نفيا اخر وعلى هذا الاسعد ان يحمل دلالة الزامية فيكون لفظية وفي التيسير لو سلم الدلالة
على الانحصار لا نسلم الدلالة الالتزامية لجواز ان يكون له بعض الباقي والباقي بعده لاخر
اوله بارد وهذا انما يتضح في نفي الدلالة الالتزامية المنطقية واما الدلالة الالتزامية العرفية وهي
يفهم بواسطة اللزوم العرفي او مع التاكد بالقرينة فلا ينفي ما ذكره وقد تقرر ان المعتبر عندنا دلالة
الالتزام اللفظية هذا ان عم ولا خير للكلام فخر الاسلام ومن تابعه فانه ما جعل بيان الضرورة
من اقسام غير اللفظية التي هي اعم من الالتزامية وانما الضرورة جعل التحرير حيث قسم الدلالة الى
اللفظية وغيرها وقسم الاخر الى الاقسام الاربعة اشراق او يثبت بدلالة حال المتكلم اي بيان
السكوت مع رعاية حال المتكلم سوى المتكلم بالسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه عن التغير متعلق بالسكوت
وبقاء التقرير ولا بد هنا من ان لا يكون مانع عن الانكار كان سكت عن فعل كافر فانه يحتمل ان سكوت
لاجل انعدام القدرة على الانكار او لعدم النفع وان في ان لا يسبق عنه حكم مطلق فانه من الجائز ان
السكوت لظهوره فلا دلالة فيكون متقررا لما يثبت وان حصل شبه بيان السكوت فلا مضايقة فانه لو قطع النظر
عن الحكم السابق لعدم الانكار مع القدرة دليل الاطلاق والالزام التقرير على الحرم وان رجع منه
عنه بلا ارتياب ثم ذلك الامر اعم من ان يكون قولا او فعلا ثم ان دلالته على الجواز غير مختص بالفعل او التكلم
لا نفاء مدخلية الخصوصية هذا التقرير ان كان اقترن بالاستبشار فدلالته ظاهرة على الجواز الا انه بل
دليل على انه لا مراء كما في الاستبشار في قول القائف في زيد واسامة وموضعه فتح القدير وفي
ان التحريم المؤبد ان سبق التقرير فلا دلالة على الاباحة لان التخصيص في المتاخر غير جائز عندنا والمؤبد لا
يقبل النسخ عند فخر الاسلام ومتابعيه واما من راه قابل النسخ كالجمهور فعند ان نسخه ومن كذا حدوده
من يجوز تراخي المخصص يكون التقرير مخصصا فان الدليل الضعيف عندهم يصلح مخصصا واما عند اصحابنا
منهم فينبغي ان لا يكون ناسخا لانحطاط رتبة السكوت فانه من اين ان يكون السكوت لانه يسبق منه
التحريم المؤبد فهو كاف للانكار ونحو ذلك والله اعلم بالصواب اشراق او يثبت ضرورة دفع التغرير

الغرور كسكوت المولى حين راى عبده يبيع ويشترى فانه يكون اذنا فى التجارة دالا لكان موقعا
للناس فى الغرور فانهم يستدلون به والايقاع فيه حرام وهو الذى يراه العلماء الثلثة وخالفهم
زفر لان السكوت يحتمل وجوها اخر كقلة المبالاة وفرط الغيظ واجيب بان الظاهر الرضاء لان المعروف
النهى اذا لم يرض وليعلم ان كان حاصلا ان العبد اذ هم ليسوا اهل التصرف فى عرضة الغرر او فى
قصور عن الانتصاب لخدمة الموالى فحين راوهم بايعين ومشترين ولم يمنعوهم فهذا دليل الاجازة
والرضا فله وجه الا انه يمنع فان القصور قليل فلا يعتد به والغرر ليس الحال بل فيه منهم لانه يحل الى
المال ان يربح والاصح عن ايديهم شئ فليس فيه دليل ظاهر واما ما هو المشهور فلا يخفى ما فيه فانه مبنى على ان
يكون الموالى عارفين باحكام الشرع ومع ذلك لا بد من ان يكونوا محترزين عن الحرام وليس ذلك فى
الناس على العموم ولذلك لا يقبل الرواية والشهادة بدون التعديل فالظاهر ان اهل التجارة
قد اغرهم الفهم والله اعلم **اشراق** او ثبتت ضرورة كثرة الكلام كقوله على مائة ودرهم او دينار
او قفيز من البر وبيانه ان المائة المبهمة من جنس المفسر عادة لانهم اعتادوا الاكتفاء
عن المعطوف كقوله ثلثة وعشرة دراهم للاختصار فى الكلام فما ذكر الوجوب فيه وايضا ان المعطوف والمعطوف
عليه كشئ واحد بدلالة الاشتراك فى الاعراب والجر والشرط بمنزلة المضاف اليه ولهذا لا يجوز الفصل بالاجنبى
الا فى الشعر والمضاف اليه مفسر فما يصلح حكذا المعطوف فما يصلح وذلك فى المقدرات كما فى قوله لك على
مائة وثوب فانه يلزمه الثوب وفى المائة يرجع الى البيان لانه لا اعتياد ولا عرف فلا دلالة وقال الشافعى
هما سواء واعلم ان الوجه الاخر لا يخفى ما فيه الا انه بعد ثبوت العرف يصلح مقويا واعلم ايضا ان الدلالة
لفظية والمذكور قرينة المحذوف **اشراق** وبيان التبديل وهو النسخ وهو فى اللغة الازالة وفى النقل نحو
وقيل مشترك لفظا او معنى وفى الشريعة رفع حكم بدليل متاخر وهو المشهور وقيل وهو المتعارف فى كتاب
ما اشار اليه بقوله وهو بيان لمدة الحكم المطلق الذى كان معلوما عند الله تعالى الا انه اطلقه فصار ظاهره
البقاء فى حق البشر فكان تبديلا فى حقنا بيانا محضا فى حق صاحب الشرع اى حاكما انتهاء المدة به وليعلم ما
فى التحرير ان كان هذا التعبير عما هو المشهور الكائن لدفع ما يتوهم فى المشهور ان الحكم قديم فلا يرفع فليس بشئ
فانه يتوهم فى هذا التعبير ايضا ويندفع بادنى تامل فان الحكم هو المتعلق او المراد رفعه وان شئت التعبير
بعبارة اخرى فلا ضرورة به يندفع ما فى البديع وليس التحرز عن الرفع الحاصل الا انه ان علل بان الحكم وتعلقه
فعن معنته لان انتهاء وامد الحكم انه ثبت على التكليف نافى بقاءه عليه وهو معنى الارتفاع فاما الاقتضاء ما لم يرتفع الحكم
القديم ولا تعلقه بل الحكم الى حال عدم المكلف المتعلق به تعلق التنجيز وان علل بانه لا يرتفع تعلقه بفعل مستقبل

لزم منع النسخ قبل الفعل او بانه بيان عدم التعلق بالمستقبل المظنون استمراره فلا خلاف في المعنى ولو صح
ان الرفع هو العدم الطارى وحقيقته ليس الا الانتهاء بان الواقع لا يرتفع ويمكن ان لقائل ان الرفع
يمكن ان يتوهم منه انعدام الحكم الثابت من الاصل كما هو المتوارث على الالسن لا انه انتهاء الامر بل
قال بعض المعتزلة ان الوجود بعد العدم بطلان العدم بالمرة فالوجود بعده وقوعه في حيزه وبطلانه
عن اصله خلاف القضية الحاصلة زيد وجد مكذبا للقائلة زيد معدوم والثاني انه تحرز عن البداء والجهل
لما فيه ايهام المتوهمين في لفظ الرفع بخلاف هذا التفصيل فافهم والاوضح ما هو المشهور فانه تحرير النزاع
في ان الموبد يصلح الانتساخ او لا يصلح وعلى ما ذكر فذكر مسئلة الموبد قليل الجدوى وسنحكى ان شاء الله تعالى
ما ينفع به والبعد منه ما في البديع انتهاء حكم شرعى مطلق عن التابيد والتوقيت بنص متاخر عن مورده
واحترز عن الاجماع والقياس فقد يرد اعلم ان قولهم ان معناه في الشريعة كذا لم يريدوا به ان اهل الشرع اصطلحوا
عليه فان الحقيقة الشرعية عندنا منتفية مع انه لا ضرورة ههنا فانه يجوز ان يكون في كلام الشارع بالمعنى
اللغوى لكن تحققه في هذه الصورة كقولنا قام زيد وشرع بل معناه ان التبديل قد يكون بالتحقيق ونحوه
في الظاهر والمستعمل في الشرع في الاكثر في الرفع بعد الثبوت ونحوه فاصطلح عليه تخفيفا للمؤنة في بيان
الاحكام وفائدة القيود ظاهرة شبهة المعاندين اشراق وهو جائز عندنا بالنص اي عند المسلمين
ويدل عليه قوله خلافا لليهود والمراد غير العيسوية وافترقوا فرقتين فرقة زعمت الامتناع عقلا والاخرى
قالت بجوازه عقلا وعدم وقوعه بالسمع واما العيسوية وهم اصحاب ابي عيسى الاصفهاني فيعترفون
ببعثة خاتم النبيين سيد العالم عليه وآله السلام الى العرب خاصة واما اهل القبلة فقد اجمعوا على الجواز
والوقوع الا ابا مسلم الاصفهاني من المعتزلة وقد استبعد فقيل انه ابى من اطلاق لفظ النسخ واما بحسب المعنى
فهو معترف الضا ثم قيل مذهبه انكار النسخ في شريعة واحدة وقيل انكار النسخ مطلقا ويدل عليه كلام صاحب المحصول
وغيره ثم الاستدلال المنقول عنه يدل على الانكار على سبيل الحقيقة وهو قوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه والنسخ ابطال والجواب ظاهر فان النسخ ليس ابطالا فانه حق وبيان لمصلحة تحققت بعد ما اتاه نحو
باطل اصلا ولا اتى بمعنى اوده فوجدنى وقد اجيب بوجوه اخر وفيما ذكرناه كفاية ولعله زعم ان النسخ هو
البداء والجهل فيكون الاتى باطلا فيرجع الى قول الجمهور وهو بعيد والله اعلم والاستدلال بقوله تعالى
ما ننسخ من اية او ننسها نأت بخير منها او مثلها مسكت لابي مسلم ولا اسكت اليهود كما لا يخفى واعترض الامام
الرازى على هذا الاستدلال بانه شرطية لا تستدعى تحقق المقدم مثل قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا
والجواب ان شان النزول ان الكفرة طعنوا فقالوا ان محمدا يامر بشىء ثم ينهى عنه وبه اندفع ايضا انه يجوز ان يكون

بناته
يكون نسخ التلاوة والكلام في نسخ الحكم واما المكث لهولاوانه وقع في التوراة انه امر آدم بتزويج
من بنيه اخرج الطبراني عن ابن مسعود وابن عباس رضي الله تعالى عنهما كان لا يولد لآدم غلام الا ولدت
معه جارية فكان يزوج توامة هذا للآخر وتوامته الآخر لهذا ثم انه في التوراة قد حرم وهو النسخ وفي السفر
الاول من التوراة قال الله تعالى لنوح عند خروجه من الفلك جعلت كل دابة حية مأكلا لك ولذريتك و
قد حرم كثير منها في لسان موسى عليه وعلى نبينا وآله السلم على ما في السفر الثالث منها اما الوقوع في
شريعة واحدة فظاهر لمن تتبع الوقائع واما شبههم فواهية ولنذكر بعضا منها قالوا ان موسى عليه
وعلى نبينا وآله السلم قد قال لشريعته هذه شريعة مؤبدة وهو افتراء منهم كيف ان عيسى ومحمد صلوات الله
تعالى عليهما قد نسخ على لسانهما بعض الاحكام الموسوية فلو قاله لوقعت المحاجة منهم مع محمد صلى الله عليه
وآله وسلم ومع عيسى عليه وعلى نبينا وآله السلم ولو وقعت لنقلت واشتهرت لعظم امره ولكن قالوا انه
في التوراة قلنا بل هو مدرج فيها فان التوراة ما بقيت ولذلك اختلفت النسخ وقالوا ايضا ان الواجب
حسن فلو انتسخ كان قبيحا وضعفه ظاهر وقالوا ان صح النسخ فقبل الفعل فلا ارتفاع او بعده او معه
فلا ارتفاع ايضا ودفعه ظاهر فان المنسوخ هو الوجوب مثلا ولا محذور اصلا اشراق ومحله حكم يحتمل
الوجود والعدم اي البقاء والانتهاء اي لا يكون حسنا لعينه ولا قبيحا لعينه ولا يكون قديما ولا يكون ممتنعا
فلا نسخ لوجوب الايمان وحرمة الكفر ولا يكون اجتماع النقيضين مستحيلا ووقوع احدهما واجبا ولم يلحق به ما
ينافي النسخ من توقيت وتأبيد ثبت نصا او دلالة كجميع الاحكام التي قبض رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم فانه خاتم النبيين فلا انتساخ بعده وسيجي من البزدوي ان الاجماع لا يصلح ناسخا وهذه العبارة
تتضمن مسائل الاولى ان الفعل الذي حسنه او قبحه ذاتي لا يقبل الانتساخ كوجوب الايمان وحرمة الكفر
وعند الاشاعرة يجوز انتساخ كل وهو مبني على حسن الفعل وقبحه العقليين وقد مر شمة منه في صدر
الكتاب والثانية ان الاخبار لا تنسخ وفصلها الامام الرازي الشافعي بان الخبر ان كان خبرا عما لا
يليه هو التغير نحو العالم محدث فلا يتطرق اليه النسخ وان عما يمكن تطرق التغير اليه فهو ينسخ وقال ابو
علي وابو هاشم لا يجوز انتساخ شيء منه وهو قول اكثر المتقدمين وفصل البيضاوي بان المستقبل ينسخ دون
غيره وعليه شرذمة قليلون ثم استدل على ما اختاره بان الخبر اذا كان عن امر ماض كقوله عمرت نوحا الف
سنة جاز ان يبين من بعد الف سنة الا خمسين عاما وان كان خبرا مستقبلا وكان وعدا او وعيدا فهو
كقوله لا عاقبن الزاني ابدا فيجوز ان يبين من بعد انه اراد الف سنة فان الخبر كالامر في تناوله الاوقات
المستقبلة مع ان المراد بعض ما تناوله هذا الكلام وهذا كما ترى فان القائل ان اراد بالف سنة ابتداء بعضه

بالاستثناء المبطل ونحوه فلا نسخ فان الحكم المقيد بالقيد الاخص ابتداء لم يتغير اصلا والا يلزم
الكذب البتة وعلى هذا القسم وكانه لم يفرق بين النسخ والتخصيص ونحوه ما يدل عليه ما في المحصول في
بحث الافعال النبوية التخصيص والنسخ في الحقيقة انما لحقا ما دل على ان ذلك الفعل لازم لغيره
وانه لازم له في مستقبل الاوقات وانما يقال ان ذلك الفعل قد لحقه النسخ بمعنى انه قد زال
بمثله وان التخصيص لحقه على معنى ان بعض المكلفين لا يلزمه مثله ولكنه اختار في حد النسخ ما يكون حمل
كلام الجمهور عليه والقول الفيصل انه ان اريد بالنسخ كما يلوح من كلامه تغير معنى متأخر عما كان عليه
قبل بحث النظر فالخبر ينسخ ان جوز تراخي قرينة التجوز والتخصيص كما عليه كثيرون او لم يجوز وقيل ان القرينة مقارنة لكنها خفاها
لم يظهر ثم جاء المخصص فخصص وح لا خلاف في المعنى وان اريد ما هو المشهور وقد ارتضى هو به ايضا حيث قال الناسخ طريق
شرعي يدل على ان الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا فلا نسخ
وذلك لان الخبر موقت او مؤبد او مطلق والثالث ليس بهذه المثابة فان الناسخ ان نسخه عن اصله يلزم الكذب كما في اخبار القيام
زيد في الاستقبال ثم الاخبار بانه لا يقوم في الاستقبال اصلا وان نسخه عن بعض الاوقات بان اخبر بعد ذلك لا يقوم في السنة المستقبل
في سنة كذا فلا يوجب لا يوجد بعد ذلك على وجه لولاه لكان ثابتا فانه سيقوم لا يتعدى القيام تلك السنة وان اصطلح
على انه تخييل القيام في تلك السنة بمعنى ان نفي القيام مصداق تلك القضية ايضا اذا اخبر تبين انه ليس مصداقا وهو المراد
بذلك القول فيرجع النزاع الى اللفظ ايضا واما الاول والثاني فان كان مريدا بالتوقيت التبعيض وكما بالتأبيد من الابتداء
ثم اظهر بما جاء به بعد ما الحكم من الابتداء متعلق بالبعض فلا نسخ الا بحسب الاصطلاح والا فيلزم الكذب البتة بخلاف
الانشاء وثالثها ان الحكم الموقت هل يجوز نسخه اثناء ولا وله صور الاولى ان يكون الوقت قيد المطلوب نحو صوموا
صوم الغد والثانية ان يكون قيدا للايجاب والثالثة ان يكون قيد المطلوب في الايجاب نحو صوم الغد وجب في الرابعة
ان يكون قيد الوجوب فقط نحو الصوم وجب في الغد فعلى مقتضى ما ذكر من عدم جريان النسخ في الاخبار لا يصح النسخ الا في الاخيرتين
واما الاولى فالمفهوم من التحرير وغيره ان جوازه وفاق بيننا وبين غيرنا من المعتبرين واما الثانية ففي التحرير فقلت بانه
ان كان الناسخ بعد التمكن بمضي ما يسع من الوقت المعين له شرعا فالاتفاق على جوازه الا ما عن الكرخي واختلف فيما
اذا كان قبل الوقت او بعده قبل ادراك ما يسع سواء شرع في الفعل او لا كصم غدا ورفع قبله او فيه وان شرع صح انه
فالجمهور من الحنفية وغيرهم يجوز وبعض الحنابلة والكرخي والصيرفي لا يجوز وهو مقتضى كلام المص وفخر الاسلام وغيرهما كما سيأتي
وح التناقض بين كلاميه ظاهر فلا بد من التأويل بان يقال المراد من ما يسع لمجرد التمكن من الاعتقاد كما هو مصرح به ههنا قبله
وقبل التمكن من الفعل ولكنه لا يلائم ما في كشف المص وكذا ما يكون ثابتا الى وقت معلوم كما لو قال في حرمته كذا سنة
فان النهي قبل مضي تلك المدة بداء وجهل لعاقبة الامر فلا يجوز وما هو مثال في المنصوصات فافهم ولعل المراد الصورة

المصونة الاخيرة وحاصله ان يكون التأقيت بالتحديد بقاء مدة الحكم وبالاخبار وعلى هذا لا يبعد ان يحمل كلامه في التحرير
النسخ عنه فتأمل وح ينتظم الكلام ولا غبار عليه والمشعر به قوله ولم يلتحق به ما يتأتى فيه اشعار اخفيا وكيفما كان فالنسخ قبل الو
في الموقت جائز ويستفتح لعدم ان الله تعالى الا انه هل يجوز نسخ المؤبد وفيه تفصيل لان التابيد قيد الاخبار فلا يجوز على
ر وعلى طبق ما وجهنا به كلام المصنف في التوقيت يمكن توجيه كلامه في التابيد ولو يرد تفسير التابيد غير المنصوص بانتهاء الرجى
الذي لا نسخ الا به فعليكن هو مراد فخر الاسلام فان عبارته كعبارته والله اعلم وكالكلام يجزم به اهل المهرة بان يتأتى غير تبيك وفي الاشارة
وهو على نوعين الاول ان يقول الشارع الصوم واجب عليكم مستمرا ابدا فقد نقل في التحرير وكتب الخصوم ان عدم
قبوله النسخ وفاق للنصوصية عند غير الحنفية وكذلك عند البعض منهم فان النص عنده اللفظ
المسوق للمراد الظاهر منه وعند الاخر للتاكيد فان النص عنده ذلك مع قيد آخر وهو ان لا يكون
مدلولا وضعيا كالتفرقة بين البيع والربوا في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا فالابدية في الاستمرار
ولا يخفى عليك ما فيه فان النصوصية لا تنافي الانتساخ بما هو اقوى ولنعم ما نقل عن البعض انه يجوز و
الثاني ان لا يكون موكدا نحو صوموا ابدا وهو على نوعين الاول ان يكون الابد قيد الفعل نحو وجب عليكم
صوم رمضان الى الابد فالظاهر من التحرير انه لا خلاف فيه بين المعتبرين والثاني ان يكون قيد الوجوب نحوه
فالجمهور ومنهم طائفة من الحنفية على انه يجوز انتساخه وطائفة منهم كالقاضي ابي زيد وعلم الهدى ابي
منصور وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي على انه يمتنع هكذا في التحرير وعبارة البزدوي مثل عبارة
الكتاب ولقد يحتمل التاويل وكيفما كان فلا شبهة في الجواز فانه لا مانع اليس مثله كمثل النسخ قبل الوقت كمن
عند ادرمع قبله وهو جائز بالاتفاق وايضا ان النهي يدل على الدوام وانتساخ النهي ثابت بلا مرية فان قالوا
يلزم الكذب قلنا لا نم بل الانشاء لا رافع وفي الانشاء لا صدق ولا كذب فان قيل ان الانشاء والذي
هو الامر والنهي وخبر ما يليه نحو الصلوة واجبة ابدا في صلوا ابدا فيلزم الكذب قلنا لا نم اللزوم
في الظاهر اي ان لا يظهر الناسخ وبعد ظهوره يرتفع الظاهر ويتبين ان ما يتراى لازما ليس بلازم
بل يلزم البداء قلنا لا نم بل الحكم وفي الحسن اقتضت بزوال الوجوب مثلا ورعاية التخفيف ونحوه
انتفت الرفع فكل بيان للحكم نعم ان كان النسخ الى وقت لا يتصور الانتهاء في النسخ الى متة لعنة لكان
المحدود عائدا وهو ليس بلازم لانه ان النسخ بيان انتهاء المدة ولا يتصور الانتهاء في النسخ قبل الوجوب لان
الشرط التمكن من الاعتقاد فهو انتهاء له وعلى هذا فما اوضح ما عليه الجمهور من انه رفع فان وجوب الاعتقاد
هو ليس مدلول التكاليف البدنية وهي منسوخة قبل الوقوع فيكون مرتفعة من البين فتامل جدا
وشرط التمكن من عقد القلب عنده دون التمكن من الفعل وعليه الجمهور مشايخنا فيه خلافا للمعتزلة وبعض

الجبائية وابي الحسن الكرخي والجصاص وعلم الهدى ابو منصور الماتريدي والقاضي الدبوسي فساد الصبر في
لما ان حكمه بيان مدة عمل القلب عندنا اصلا وعمل البدن تبعا وعندهم وهو بيان مدة عمل البدن لان
المقصود من اوامر البدنيات ونواهيها هو الفعل فيكون هو المنسوخ فيكون بيانا للنهاية قلنا ان عقد
القلب رأس الطاعات والافعال لا تقع عبادة بدون عزيمة القلب وانت تعلم انه يجري في ان
كونه اعظم الامور لا يلزم ان يكون النسخ بيان انتهائه كيف ان النسخ انما لحق الامر فالعمدة ان النسخ
هو الرفع غاية الامر انه قد يكون انتهاء لوجوب الفعل وقد يكون انتهاء لوجوب العقد وليس يلزم ان يكون
انتهاء لما هو المقصود بالاوامر حقيقة وانما القدر الضروري الانتهاء المتوهم بمعنى انه لولاه لاستمر ونح
نقول لا مانع عقلا وشرعا اما الاول فظاهر لما عرفت واما الثاني فللحديث المشهور في نسخ ما زاد على
الخمس وهو خمس واربعون في ليلة الاسراء كما في الصحيحين فانكار المعتزلة مردود ولا يبقى ان المسئلة ان
اشتراط التمكن من العقد ولم يوجد فانه لم يصل الى الامة فلا حكم له لانه وصل الى رسول الله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم وهو قد عقد وليس المدعى الا ان حكما شرعيا بعد نزوله الى واحد من المامورين ينسخ قبل
ان يتمكن من فعله وقد حصل لكن بقي مناقشة قليلة الجدوى ان الناسخ يجب ان يكون متأخرا ولا حكم
للخطاب قبل تبليغ الروح الامين الى رسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم فلابد من الوصول اليه صلى الله عليه
وعلى آله وسلم فبعد زمان ينسخ فلابد من عقد القلب والتمكن منه فمن ضروريات انتساخ الحكم العقد
فلا فائدة في تقييد المسئلة القائلة بجواز النسخ قبل التمكن من الفعل بعده بالتمكن من العقد ومع واهيته
فان فيه وقع ما يتراءى من مفارقة الرافع فقبل التمكن من العقد لا يجوز ان يلحق الرافع والا يكون البطلان
لا فافهم وقد يوجه بان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم هو الاصل فاعتقاده اعتقادهم وهو توهم
النيابة وهي لا تجري في العبادات سيما الاعتقاديات واستدل الحنفية بقصة ابراهيم عليه وعلى نبينا
وآله السلام فانه كان مأمورا بذبح ابنه وقد نسخ قبل ان يذبح فانه تركه وهو مع البقاء حرام وفيه ان
الفداء يدل على ان ترك المأمور به وهو لا يحتاج عن شيء فان الواجب ذبح الابن ولم يأت به والبدل ليس
هو النسخ الا ان يثبت ان خصوص البنوة كانت ملغاة كما في خمس من الابل … كما سيجيء ان شاء الله
تعالى ولم يثبت والاشبه في الجواب ان يقال انا لا نسلم انه قبل التمكن من الفعل فانه يجوز ان يكون موسعا
وما قيل انه لو كان كذلك لم يتبادر فان ذبح الابن امر عظيم في تحمله يتوقع التوقف لا معصية في التأخر
ضعيف فان الاشتياق الى الخيرات لا سيما ان دعى النفس من شأن المقربين قال وارث النبي
العربي صلوات الله تعالى عليه وعلى آله الشيخ ابن العربي قدس سره الشريف في الفص الاسحاقي

الاسحاقي من فصوص الحكم ان ابراهيم خليل عليه السلام قال لابنه اني ارى في المنام اني اذبحك
والمنام حضرة الخيال فلم يعبرها وكان كبش ظهر في صورة ابن ابراهيم في المنام فصدق ابراهيم
الرؤيا ففداه ربه من وهم ابراهيم بالذبح العظيم الذي هو العظيم الذي هو تعبير رؤياه عند الله
فالتجلي الصوري في حضرة الخيال محتاج الى علم اخر يدرك به ما اراد الله بتلك الصور الا ترى كيف
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لابي بكر اصبت بعضا واخطأت بعضا فسأله ابو بكر ان يعرفه
ما اصاب به وما اخطأ فلم يفعل وقال تعالى لابراهيم حين ناداه ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا وما قال له صدقت في
الرؤيا انه ابنك لانه ما عبرها بل اخذ بظاهر ما رأى والرؤيا تطلب التعبير ولذلك قال العزيز
ان كنتم للرؤيا تعبرون ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه الى امر اخر فكانت البقر سنين في المحل
والخصب تعلو صدق الرؤيا لنذبح انه وانما صدق الرؤيا في ان ذلك اعني ولده وما كان عند
الله الذبح العظيم في صورة ابنه ففداه لما وقع في ذهن ابراهيم ما هو فداء في نفس الامر عند الله الى
اخر ما نقله ولا لو اخذ عليه بشيء فانه مامور بابراز مكنونات ما بدا له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
اليه ولاهل الرواية ان يقولوا الفداء انه عليه وعلى نبينا الرأي انما نوى الذبح لم يكن الا امرار
السكين على المنحر بقصد القطع وهو المامور به وقد اتى به وفعل الذبيح عليه وعلى نبينا السلام والاعتقال
ما تو اشارة الى ما امر به وهو الانجرار كما ذكر واذ هو مورث الى الموت قال ارزقوه لو على البصر
مستعينا بالله جل وعلا والله اعلم وايضا ان الناسخ هو الفداء بذبح عظيم ولا حكم للناسخ الا بعد العلم
ولم يكن هو عليه السلم وعلى نبينا وآله عالما به عند الفداء بل بعد ما ذبح الفداء وعلى ما روي فلا يكون ناسخا
ولا ناسخ سواه فالاظهر انه لا نسخ فافهم ولقد اكثر في هذا المقام وفيما ذكرنا كفاية الشراح والقياس
لا يكون ناسخا ولا منسوخا عند الجماهير وعند البعض يجوز كونه ناسخا وقيل ان كان مظنونا كالجمهور والكلي
ما فينسخ بالمقطوع في زمنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم واستدل في كتب الحنفية بانه لا مجال للرأي
في معرفة انتهاء المدة ولا دلالة للاية على رفع ما ثبت بالوحي وهذا لا يعلل النسخ بالاجماع وقد حققوا امتناع
المنسوخ بان شرط العمل به رجحانه وقد انتفى بوجود المعارض فانتفى فلا رفع وللقائل ان يقول على الاول
ان القياس مظهر فالناسخ ليس الا ما ثبت بالوحي والنسخ ليس حكما شرعيا حتى يعلل ولعله مسلم ففيه النزاع
لكنا ودع الثاني ان الناسخ انما يكون متاخرا فلا معارضة في منع الحكم السابق وما ذكر ان شرط العمل
الرجحان في المعارضة وان ادعى على الاطلاق فمنع الى ان يبرهن عليه وحمل الامران حقيقة النسخ
هي الرفع ما بقي وقال الشيخ ابن الهمام [illegible] هذا القدر [illegible] والنزاع في اللفظ

وقال الشيخ ابن همام اذا ارجح قياس متأخر لتأخر حكم اصله عن نص دال على نقيض حكم القياس في فرعه
يكون ناسخا لذلك النص عند من يجوز تقديمه على خبر الواحد لشروط دون غيره وكون القياس المساوي ومبنى
على ان النسخ هو الرفع سواء كان المرفوع مساويا او الراجح في القوة او ضعيفا منه وعلى ما هو المشهور ان الضعيف لا
يضمحل عن القوي فيقعد عن الحجية فلا نسخ فلا يكون قياس الراجح ناسخا بل مقعد المرجوح عن الحجية وعندنا الشيخ
فان القياس دليل من الادلة الشرعية مفيد للحكم واذ هو متأخر وما رفعه ليس اقوى منه يمكن ان يكون رافعا
اليه وان قيل ان الناسخ في الحقيقة هو النص فان القياس مظهر لما ثبت بالوحي اتفاقا ويؤول النزاع
الى اللفظ فانه لا يتصور ناسخية القياس ولا منسوخيته وكيف يدعي من نزع من حضيض العامة الى
ذروة بلوغ الى حد مع قوله ان القياس انما هو ابراز مكنون الشرع ليس اثباتا اصلا كبعض الاجتهادات
من النص التي لا يهتدي اليها سوى الماهر كاباحة الصوم جنبا من قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين
لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ان الرافع ليس هو الشرع بل الرأي فمن يجوز نقول ان الذي
ثبت في الشريعة وكان مختفيا عن اعين العامة فاظهره القياس يجوز ان يكون رافعا للحكم قبله مضادا له
اذا كان المظهر بشارة قوية وما قيل لا مزاحمة اصلا وانما القوة وانما تزاحم قول من فرض تجويزه دفع الحكم
الثابت بالوحي بالرأي لا بالوحي فرده بان الرأي لا مدخل له في اثبات الاحكام الشرعية وانما هو
الاظهار وح لا رفع الا بالوحي فافهم ثم قال واما نسخه قياسا آخر على ما هو ربان ينسخ حكم الاصل
بنص مشتمل على علة متحققة في الفرع فينسخ حكم الفرع ايضا بالقياس على الاصل فيتحقق قياس ناسخ وآخر منسوخ
مثل ان يثبت حرمة الربا في الذرة قياسا على البر منصوص العلة ثم ينسخ الربا في البر نصا على علة
مشتركة بينه وبين الذرة فيقاس عليه ويرفع حرمة الربا فيها ففيه نظر عندنا اذ لا ابطال القياس لعدم
الحكم والقياس الثاني كذلك وانما يتصور عندنا الشرعية بعد فساد الاول فيستلزم رفع حكمه مع علته في الفرع
فينسخ لكن يرد عليه ان الاصل اذا انسخ ابطل الجامع فيرتفع حكم الفرع بالضرورة ولا اثر فيه للقياس
وفيه نظر فانه مبني على انه لا يجوز ارتفاع حكم الفرع مع بقاء حكم الاصل وهو مردود حتى في مفهوم الموافقة
الذي هو دلالة النص واختلف علماؤنا فيه على اقوال الاول يجوز نسخ كل بدون الاخر والثاني لا يجوز
نسخ واحد بدون الاخر والثالث لا يجوز نسخ الفحوى مع بقاء الاصل ويجوز نسخ الاصل مع بقاء
الفحوى وهو المختار عند الشيخ ابن همام فعلى هذا القائل ان يقول يجوز ان يبقى حكم الاصل وينسخ حكم الفرع
بقياس او نص كما جاز في مفهوم الموافقة ثم انه يجوز ان ينسخ حكم الاصل مع بقاء حكم الفرع واذا
بقي ينسخ بنص آخر وهذا الآن انظر ان انسخ الدليل الاصل بردف الفرع وبالعكس في مفهوم الموافقة

الموافقة جائزة والدلائل التي اوردوها على خلافه غير تامة في جواز انتساخ القياس والسر فيه ان مفهوم
الموافقة لا يميز عن القياس الا بالجلاء والخفاء وهو لا يوثر فيما نحن بصدده فتامل جدا الشراق وكذا
الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا عند الجمهور خلافا لشرذمة منهم عيسى ابن ابان فانه يجوز ناسخيته واستدل
عليه في كتب الحنفية على الاول بان المنسوخ نص او اجماع او قياس والتوالي باسرها باطلة اما بطلان
الاول فلانه يقتضي خطاء الاجماع ولانه يستدعي وقوعه على خلاف النص وخلافه خطاء
والاجماع لا يكون خطاء واما بطلان الثاني فلان الاجماع المنسوخ خطاء او صواب وكلاهما باطلان
اما بطلان الاول فظاهر واما بطلان الثاني فلان الاجماع الاول حكمه مقيد بوقت او مطلق
والاول مبني بانتهاء الوقت وليس من النسخ في شيء وعلى الثاني يستحيل ان يكون موقتا فلا يكون منسوخا
كما عرفت ان المويد لا ينسخ واما بطلان الثالث فلما عرفت ولا يخفى عليك ما فيه اولا ان كونه مخالفا
للنص لا يستدعي ان يكون خطاء بل من الجائز ان يكون واقعا كما في ساير صور النسخ وثانيا ان حكم الاجماع
مطلق عن التوقيت والتابيد فيصير بالاجماع المتاخر وتمالك ان المويد يجوز انتساخه كما قد عرفت
واعلم ان السلطاني ذكره في المفصل والقول الفردوسي ان الاجماع لا يكون الا عن مستند على ما هو المحقق
فالاجماع ان فرض ناسخا فلا يتصور في زمنه صلى الله عليه وعلى اله وسلم لانه لا بد من حضور
رايه وح لا اثر للاجماع وانما يتصور بعده فان كان ناسخا للمنصوص عليه فباعتبار تاخر مستنده
فهو الناسخ في الحقيقة فيتصور كونه ناسخا لان المستند كان من قبل متقاعدا لكونه ظنا متعارضا
لذلك المنسوخ وبالاجماع استقر حكمه فالناسخية بالمجاز ومثله مثل بيان المجمل فان الحكم ثابت بالمجمل لكن
فان البيان يظهر والحكم منسوب الى المجمل وما قيل انه لا معنى للارادة في ابهامه المدرك غير واضح الصحة
فانه انما يسلم في الراي الصرف واما المويد بالدليل الشرعي فكلا كما لا يخفى وما قيل ان المنسوخ به قطعي او
ظني والثاني بطلان الظني يضمحل عند القطعي ومنه الاجماع فلا حجة والنسخ يستدعي بطلان المتناسخين
عارضان والاجماع مثلا شيء في زمان القطعي فلا يعارضه فلا نسخ فغير واف ايضا لان المقصود
ان الحكم الثابت بالشرع هل يرتفع بالاجماع ام لا ولا شبهة ان الحكم الظني ثابت لولا الاجماع فللخصوص
ان ذلك الظني مع سند الاجماع الذي كان ظنا متعارض فاذا استقر الاجماع ارتفع البينة وهل
هو الا النسخ سواء سمي به ام لا ثم القطعي قد يكون خبرا واضحا على البعض فافتى بعده بسنده وبوقع
الحقيقة متاخر ثم جاء اخرون فحكموا كذلك غاية الامر انهم رجعوا فذلك صح المتاخر فمرجح فاستقر
الاجماع فح فقد ارتفع حكم ذلك القطعي بهذا وحاصله ان النسخ تم والسند ما ذكرنا هو الكلام في

في ان نسخه وأما المنسوخية فلانها لا تثبت بغير الاجماع والاجماع الناسخ لابد له من مستند وهو قد اضمحل بالاجماع
الاول فلا اجماع دونه قال فخر الاسلام في بحث الاجماع ان نسخ الاجماع بمثله جائز وقال في النسخ انه لا
يجوز ناسخية الاجماع وكأنه اراد لا ينسخ غير الاجماع ولا يخلو عن بعد نبّه عليه المحقق في كتابه ولكنه تصحيح وما
قيل ان اتفاق الكل من غير بانيت يدل على حسنه او قبحه الذاتيين اللذين لا يحتملان السقوط و
الاحياز الاختلاف عادة غير واضح الصحة فان المجمعين يمكن ان يكونوا ثلثة او اربعة ولا بعد في
اجتماعهم على امر يحتمل السقوط ولا يختلفون فيه وايضا ان لم يستندوا في ذلك حكموا انما حكموا بالعادة
لا نقطع باحالة الاجتماع على ما يحتمل السقوط والله اعلم وللمحورين تشنيعات ذكرناها في المفصلات

اشراق وانما يجوز النسخ بالكتاب متفق ومختلف خلافا للشافعي رحمه الله في المختلف هذه
اربع مسائل الاولى جواز انتساخ الكتاب بالكتاب وهو واقع فان عدة الوفاة كانت في
الحول بالكتاب ثم نسخت بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن اربعة اشهر و
عشرا وعليه الجمهور وقد نسخت هذه العدة ايضا بعدة الحامل المتوفى عنها زوجها وقد قال ابن مسعود
ان الى القصرى بعد الطول على ما في البخاري وقد شهدت به الآثار الاخر ايضا وقد بيناه من قبل
والثانية انتساخ السنة بمثلها وهو ايضا واقع قال رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم كنت
نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ونهيتكم عن لحوم الاضاحي فوق ثلث فامسكوا ما بدا لكم ونهيتكم عن
النبيذ الا في سقاء فاشربوا في الاوعية ولا تشربوا مسكرا رواه مسلم ثم المشهور ان النسخ انما
يتصور بين المتواترين او خبري واحد واما ان كان احدهما خبرا متواترا او الآخر خبرا واحدا فلا انتساخ نسخ
فلا انتساخ لان الظني لا ينفي تحققه عند القطعي ولا شبهة ان خبر الواحد ان كان متفقا فيكون منسوخا
لانه لا دليل على قصور في الراوي بالقطع بل الراوي اذ هو عدل ضابط لا سيما مثل امير المؤمنين
ابي بكر الصديق وامير المؤمنين علي ابن ابي طالب رضوان الله تعالى عليهما وعلى آلهما فالصدق متيقن ولا
تبعد تواتر بالشهادة فانه مراح ومع فليس من سبيل الا الى ارتفاع الحكم الاول واما انتساخ المتواتر
بالآحاد فلا شبهة ان خبر الواحد ان كان متيقن الصدق بقرائن فيصلح ناسخا للمتواتر والا فلا لان
ثبوت حكمه متقرر البتة فلا يرتفع بما فيه ريبة وترجيح المرجوح ليس امرا معقولا وعليه الجمهور وشر
ذمة منه فيميلون على الكفاية ومتمسكهم تحول اهل قبا بخبر الواحد مع ان التوجه الى المسجد الاقصى كان
ثابتا للقطع واليقين ولم ينكر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وقد مر الجواب عن قريب فانه من
الجائز ان يكون هذا الخبر مفيد العلم بقرائن محققة به ولكن منها الاخبار بامر عظيم في زمنه صلى الله عليه و

آله وسلم

وآله وسلم مع قرب المكان لا يجري عليه احد خصوصا من هو راسخ في التأسي والخلوص في الانقياد
والعقيدة وانى لنا انتساخ السنة بالقرآن وهو جائز وواقع عند الجماهير منهم بعض الشافعية
واصح قولي الشافعي المنع واختلف اصحابه في تفسيره فقيل ان مراده الامتناع العقلي ونسب
الى عبد الله بن سعيد وغيره من كبار اهل السنة وقيل نفي الجواز الشرعي وهو قول ابي حامد وابي
اسحق الاسفرائني وابي الطيب الصعلوكي وقيل لم يمنع العقل والسمع لكنه لم يقع وهو قول ابن
سريج والامام الرازي في المناقب قال السبكي ونص الشافعي لا يدل على اكثر منه وللجمهور ان التوجه
الى بيت المقدس ليس في القرآن وقد نسخ بقوله عز وعلا فول وجهك شطر المسجد الحرام والوقائع كثيرة
وانى لنا انتساخ القرآن بالسنة وعليه الجمهور وان الشافعي يخالفه قال امام الحرمين قطع جوابه
بان [illegible] الكتاب لا ينسخ بالسنة وقد نقل بعض اصحابه عن رسالته المسماة بالام وقال السبكي حيث
نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها يبين توافق الكتاب والسنة او نسخ السنة بالقرآن فمعه
سنة عاضدة تبين توافقهما لنا ان الوصية الواجبة للاقارب بالقرآن بقوله عز وعلا كتب عليكم
اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف قد نسخت وآية
المواريث ليست بناسخة فانها لا تنافيها السنة هذا مبني على ان الاجماع لا يصلح الناسخية وهو الاظهر
عندنا فقد ساغ ان ناسخه على ما ذكرنا في الحقيقة كشف عن الناسخ الخبر واعترض عليه بانه لو صح لجاز
انتساخ القرآن بخبر الواحد فانه في هذه الصورة ليس متواترا والا علمت فهو خبر الواحد واجيب بانه
من الجائز ان يكون متواترا عند المجتهدين الحاكمين بالنسخ ولم يشتهر بعد والاستدلال على الجواز بانه
لا مانع فان كلامه عز اسمه لا يرفع قول الشافعي على بعض الوجوه كما ادرسناك فتذكر وقد ذكر من
قبل الشافعي وجوه على الانكار ضعيفة مسطورة في المفصلات فان اشتهيت فاطلبها الشرائع
والمنسوخ انواع التلاوة والحكم جميعا كالكتب السابقة ولا نزاع فيه لاهل الاسلام الا من نسبه على بالكفر
الى مسلم الاصفهاني لما تقدم انا اثبتناه في هذه الشريعة البيضاء كالجماهير كونه ولبعض
المعتزلة على خلافه ولنا ما رواه ابو داود ان امير المومنين عمر رضي الله تعالى عنه خطب وقال ان الله
بعث محمدا صلى الله عليه وسلم بالحق فانزل عليه القرآن وكان فيما انزل عليه آية الرجم فقرأناها ووعيناها
الحديث كذا في فتح القدير وذلك هو المشهور في كتب الاصول الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما
نكالا من الله لكن اخرجه بعض شراح التحرير عن الشافعي عن عمر رضه انه قال اياكم ان تهلكوا عن آية الرجم
ان يقول قائل لا نجد حدين في كتاب الله فقد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم فوالذي نفسي بيده لولا

ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فانا قد قرأناها وقد
صح من غيره ايضا من اصحاب الحديث ولا شبهة في ان كل شيخ وشيخة لا يرجمان كيف لو كانا غير
ناكحين لا يرجمان فقد انتسخ حكمها مع التلاوة وهذا انما يتم اذا كان الشيخ والشيخة على الظاهر
واما ان كان المراد بهما المحصن والمحصنة فلا يتم لذلك القول اوردوها في بقاء الحكم مع ارتفاع التلاوة
والظاهر ان اللفظ حينئذ يمكن ان يبقى على معناه حقيقة لكنه موقوف على ثبوت الرجم على غير المحصن وهو
في الخفاء والمشهور في الاستدلال ما عن ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها كان فيما انزل
عشر رضعات محرمات فنسخ حكمه وتلاوته وتعقبه الشيخ ابن همام في فتح القدير بانه منقطع
باطنا وذلك لان تمام الحديث كان فيما انزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن ثم
نسخن بخمس رضعات معلومات يحرمن فتوفي النبي صلى الله عليه وسلم وهي فيما يقرأ من القرآن
رواه مسلم فانه لا يستقيم الا على ارادة نسخ الكل والا لزم ضياع بعض القرآن الذي
لم ينسخ لعدم التلاوة الان وفيه تثبيت مذهب الروافض ذهب كثير من القرآن ولئن قالوا
انه من الى ان يكون النسخ قريبا من وفاته صلى الله عليه وسلم حتى ان من لم يبلغه كان يقرأ
ثم انه خبر واحد وقد ثبت بالاخبار الصحيحة تعلق التحريم بالقليل والكثير وموضعه في فتح القدير
والكتاب ايضا ناطق به فهذا المروي فيه شبهة السنة فيقعد عن الحجة **الشراق** والنوع الثاني من
المنسوخ الحكم دون انتساخ التلاوة وهو كثير وقد مر ان اعتداد الحول انتسخ باربعة اشهر
وعشر واللفظ موجود والثالث التلاوة دون الحكم وقد مر مثاله من قبل ومنه القراءات
الشاذة والمشهورة التي بقيت حكما كما عن ابن مسعود في صيام ثلثة ايام متتابعات وما عن
ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من كان منكم مريضا او على سفر فافطر فعدة من ايام اخر وذلك لان
غلط بعيد ولكن يرد ان الظاهر انتساخ القرآن تلاوة ان نسخ مع الحكم قال في فتح القدير ان
ادعاء بقاء حكم الدال بعد نسخه يحتاج الى دليل والا فالاصل ان نسخ الدال يرفع حكمه واما
والشيخة اذا زنيا فارجموهما فلولا ما علم بالسنة والاجماع لم نثبت في التتابع منسوخ بالاطلاق وليس
بالقطع كونه جزاحتى يقال انه مشهور وبمثله نزاد على الكتاب لانه خبرية قد صارت مرجوحة لان قراءته
قد رجحت مع الانتساخ تلاوة وهو يلزم انتساخ الحكم على ما هو الظاهر ثم الاطلاق لولاه والله اعلم والرابع
نسخ وصف في الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ ان تاخر عندنا وعند الشافعي بيان
حتى اثبت زيادة النفي على الجلد بخبر الواحد وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار

في الظهار بالقياس تفصيله على ما في كتب المخالفين ان زيادة عبادة مستقلة ليست نسخا بالاتفاق وعن
بعضهم انه نسخ بالصلوة وغير المستقلة على ثلثة وجوه الاول ان يكون المزيد جزء العبادة والثاني
ان يكون شرطا والثالث ان يرفع مفهوم المخالفة مثل زيادة ركعة في الفجر والطهارة في الطواف
وزيادة المعلوفة في الزكوة بعد في الغنم السائمة زكوة فقالت الشافعية والحنابلة انها ليست
بنسخ مطلقا وهو قول ابي علي وابي هاشم وقالت الحنفية نسخ مطلقا وقال قوم رفع مفهوم
المخالفة نسخ دون الاولين وقال القاضي عبد الجبار الزيادة ان غيرت الاصل تغيرا شرعيا حتى
صار وجوده كالعدم فنسخ والا فلا مثاله زيادة ركعة في الفجر نسخ فان الركعتين لا تجزيان دون
الثالثة المزيدة وزيادة التغريب على الجلد فانه لا يحصل الحد به وحدها وقال الامام حجة الاسلام
ابو حامد محمد الغزالي ان اتصلت الزيادة بالاصل اتصال اتحاد فهو نسخ والا فلا ومثاله زيادة
ركعة فانها لو انعدمت من البين لم يثبت لها اثر اصلا اذا كانت الثلثة واجبة بخلاف زيادة
عشرين على حد القذف اذ لو انعدم كان للباقي اثر اذ سقط ما اوى ولا يجب الا عشرون
واختيار انه ان رفع حكما شرعيا بدليل شرعي كان نسخا والا فلا نحو فاستشهدوا شهيدين من رجالكم
ثم ورد بعده نص دال على جواز الحكم بالشاهد واليمين لا يكون منسوخا لان المرفوع به عدم جواز
الحكم بالشاهد واليمين وفاستشهدوا لم يثبته ومثله زيادة غسل عضو في الوضوء فانه لا يرفع الا اباحة
اصلية وحاصله انه لا ضابطة له وهو محتاج الى التامل فان نسبة نسخ المفهوم الى الحنفية غير صحيح
فانهم لا يرونه فلا بد من التاويل كالتغليب او معناه انهم ان قالوا به يكون رفعه نسخا ثم انه لا ينبغي
ان يخص بهولاء فان الزيادة لو رفعت مفهوم المخالفة وهو كان ثابتا لان الكلام في تاخر الزيادة
يجب ان يكون نسخا عند كل من يراه كان فقيها الا ان يقال انه دليل ضعيف يضمحل عند القوي فلا نسخ
وح يرجع النزاع الى اللفظ وتحقيق مذهب الحنفية ان نصا وقع مقيدا او وقع بدون ذلك القيد
فعلم التاريخ فالمؤخر ناسخ وهذا ليس على الاطلاق فانهما ان كانا منفيين لا ينسخ احدهما الآخر
لعدم التدافع بينهما وكذا ان وقعا في الاباحة وكذا ان وقعا في السبب كما مرت الاشارة في
بحث المطلق والمقيد وح يرجع الحاصل الى انهما ان تعارضا كان المتاخر ناسخا ويجب ان يكون
بمثله القول بغيرهم لكنهم لا يرون التدافع بل يرون المقيد بيانا كما في المخصص بعينه وليس حكمه
مقصورا على النصين بل تقييد المطلق بعد ما ثبت اطلاقه نسخ وكذا عكسه وذلك لان الواجب
لما كان هو المطلق ومقتضاه الامتثال بكل فرد ووقوع الاجزاء فاذا قيد يلزم ان لا يقع بعض

الا زاد بخبر ما تقدر رفع فلا يصح بالقياس ولا بخبر الواحد قالوا ان الاخر او بدونه يدل على الامتثال
بفعله وعدم توقفه على شرط اخر اما الامتثال بالفعل فلم يرتفع واما عدم توقفه على شرط اخر وان
ارتفع فليس حكما شرعيا بل هو مستند الى البراءة الاصلية وانت تعلم انه ساقط عن درجة التحصيل
ضرورة ان الامر بالمطلق كتحرير رقبة امر بايقاع كل فرد منه على سبيل البدل كتحرير رقبة مؤمنة وكافرة
والكاف الواجب هو تحرير المؤمنة لم تحق الامر الاول البتة وهل هذا الا النسخ وكذا اذا زيد في
الوضوء غسل عضو فان الواجب غسل الاعضاء المعلومة ومسح الراس ومقتضاه انه اذا اتى به
فقد حل الصلوة وهو قد ارتفع بتلك الزيادة وان قيل ان مقتضاه ليس الا تقدم غسل تلك الاعضاء و
المسح اما غسل غير تلك فالنص ساكت عنه فهو غسل الاباحة الاصلية ورفعها ليس نسخا فلا تقتضي
الانتظار كان الاية مجملة فانه ما يدري ما يحل به الصلوة فانه حرام الجايز ان يكون له شرائط
اخر ستريد كر بعد والضرورة حاكمة بخلافه ولئن سلم فبعد ما استقر الحكم على اجزاء غسل تلك الاعضاء
والمسح للصلوة فالزيادة بعد رفع البتة فالحاصل ان تقييد الحكم المطلق نسخ ان كان المقيد
متاخرا وهو واضح وهو الزيادة على الكتاب واذا عرفته فاعلم ان تفصيل القاضي عبد الجبار
غير موضع وما ذكر في التغريب مع الجلد ان الجلد بعد الاقامة ليس وجوده كعدمه بل هو معتبر
وانما يضم اليه التغريب على ما في المحصول فالزيادة ليست الموجود كعدمه بل نسخا غير صحيح فان
الشرع او جعل جزاء الزنا هو كل الموجب فكون الجزاء ذلك مع التغريب تغيير للنص بلا شبهة
فلا يجوز بخبر الواحد ولذلك نسخ ابن مسعود رضي الله عنه وتلقته جماعة قوله تعالى والذين يتوفون منكم و
يذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا بآخر واولات الاحمال اجلهن ان
يضعن حملهن وغيره اذ لم يعلموا التاريخ الذي هما للضرورة ويمتنع ان يكون ذلك يجب
العمل وقد مر الاشارة اليه من قبل في التعارض فتذكر وقول حجة الاسلام لا يفرق عن قول القاضي عبد
الجبار واما اخر وهو مذهب الى الحسن البصري والاسدي فلا يرجع الا الى قول الحنفية غاية الا
التفاوت في الامثلة لظهر ذلك بالتتبع اما فروع الكتاب فقد مرت من قبل في بحث المعتمد والمطلق
فلا حاجة الى الاعادة **فصل** افعال النبي صلى الله عليه وسلم سوى الزلة اربعة اقسام مباح ومستحب
وواجب وفرض والصحيح عندنا ان ما علم من افعاله عليه واله السلام واقعا على اي جهة فعل فعله
على ادنى درجات منازل افعاله وهو الاباحة الدلة اسم لفعل غير مقصود ولكن اتصل الفاعل
الفاعل به عن فعل مباح قصده كقتل موسى عليه وعلى نبينا السلام وعلى اله القبطي فالقتل ولا نه

فصل افعال النبي صلى الله عليه وسلم

لانه قصد التأدية لا الفعل وانما تميز بالبيان كما لا يخفى ولا نزاع لاحد في انه للتأسي فيها واما
ما سواها فهو الكائن من الافعال الجبلية كالقيام والقعود فمحله الاباحة لتناوله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم والكائن من غيرها فمعلوم الاختصاص به صلى الله عليه وعلى آله وسلم كالزيادة على
الاربع في النكاح مختص به صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولا تأسي لنا وهل هو واجب عليه صلوات
الله عليه وعلى آله وسلم فلم نذكر واقيه شيئا والاشبه انه الكائن من جهة القربة فهو اعم من ان يكون
مندوبا او غيره وبيان الاقسام ومجهول الاختصاص على اقسام الاول ان يكون معلوم الجهة بكونه وقع
بيانا لمجمل نحو قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لتأخذوا مناسككم فاني لا ادري لعلي لا احج بعد حجتي
هذه حتى كان يرمي الجمار على راحلته يوم النحر رواه مسلم وفي التيسير زيادة عنه لعبد هذه وافاده بيانا
لقوله وبعد على الناس حج البيت وكقوله صلى الله عليه وآله صلوا كما رأيتموني اصلي بعد صلوته صلى
الله عليه وعلى آله فانه بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة ولنا فيه نظر فانه حديث البخاري عن مالك
بن الحويرث قال اتينا النبي صلى الله عليه وسلم ونحن شببة متقاربون فاقمنا عنده عشرين يوما وليلة
وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم رحيما رفيقا فلما ظن انا قد اشتهينا اهلنا سألنا عمن تركنا بعدنا
فاخبرناه فقال ارجعوا الى اهليكم فاقيموا فيهم وعلموهم ومروهم وذكر اشياء احفظها او لا احفظها
وصلوا كما رأيتموني اصلي فاذا حضرت الصلوة فليؤذن لكم احدكم وليؤمكم اكبركم ومراده انه في ان
الصلوة كانت مبينة والا فهذا الحديث متأخر للبيان والله اعلم وحكمه انه على وفاق ما بينه وان
يعلم صفته من الوجوب وغيره بدليله وحكمه ان امته مثله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعليه الجمهور وقال
ابو علي بن خلاد امته مثله في العبادات خاصة وقال الكرخي يخصه الى قيام الدليل لنا ان نحب
الاقتداء به عليه وعلى آله السلام والتخصيص نادر بدليل وقد قال تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة والتأسي فعل مثله على وجهه والقطع ايضا بالصحابة رضوان الله تعالى عليهم يرجعون الى فعله صلى الله عل
يه وعلى آله وسلم في الاقتداء في الكيفية كتقبيل الحجر قال امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه لولا اني
رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك رواه الصحيحان ولم ينكره صلى الله عليه وعلى آله وسلم
وتقبيل الصائم الزوجة كما في الصحيحين وغيرهما والثاني ان يكون مجهول الصفة وفيه مذاهب الاول بالوجوب
الى مالك وهو الوجوب في حقه صلى الله عليه وآله وسلم وفي حقنا والثاني ان لي ايه الجصاص وفخر الاسلام
وشمس الائمة والقاضي ابو زيد الاباحة في حقه صلى الله عليه وعلى آله وسلم وليس لنا اتباعه الى قيام
الدليل هذا وفي التحرير حصص المحكوم الخلاف بالنسبة الى الامة والمذاهب الاربعة الوجوب وهو

وان اتباعه والثالث الاباحة في حقه صلى الله عليه وعلى آله وسلم صح

معزو الى ابن سريج كما في المحصول وفي القواطع عزاه الى مالك والكرخي وطائفة من المتكلمين وبعض الشافعية
والندب وهو منسوب الى الشافعي على ما في المحصول وفي القواطع الى اكثر الحنفية والصيرفي والمعتزلة والقفال
والاباحة وهو منتم الى مالك على ما في المحصول والوقف وهو معزو في المحصول الى الصيرفي واكثر المعتزلة
وفي القواطع الى اكثر الاشعرية وفي غيره الى الامام حجة الاسلام ابي حامد محمد الغزالي والقاضي ابي الطيب
واختاره الامام الرازي وتبعه ابن الحاجب اخرا الاول ما ذهب اليه فخر الاسلام واتباعه من ان لنا اتباعه
والثاني ما اليه الآمدي وبعض مشايخ اثره انه ان ظهر قصد القربة فالندب والا فالاباحة واحتمال اخر وهو
الاتباع على جهة الحسن ان ظهر قصد القربة وقد رجح بعض المذاهب الى الاخر وموضعه التحرير ولكل متمسك مذكور
في المطولات مع الاجوبة ووجه الاشبه ان منصب النبوة يستدعي الاقتداء كما قدمنا ثم انه ان ظهر قصد القربة
فالحسن فيه ظاهر ثم انه يحتمل الوجوب والندب ولا دليل عليهما بخصوصه فيتوقف فيه الا ان ثبت الاستمرار
بلا ترك فان الظاهر الوجوب كما اليه الحنفية والتحقيق ان المندوب قد يستمر عليه الفعل كالاذان على من
يرى ندبه والاعتكاف والجماعة على من لا يرى وجوبها لكن في الغالب في افعاله صلى الله عليه وعلى
آله وسلم الندب لان القربة الواجبة اقل بالنسبة الى القرب المندوبة وان لم يظهر قصد القربة فالاباحة
لان الاباحة الغالبة في الافعال غير القرب لا يخفى هذا دليل ظني واحتمال غيره قائم ولذكر وجه الكتاب فيستقيم
انه قال المراد ان الاباحة هي المتيقنة ويتوقف ما وراء ذلك على دليل ولا يخفى ما فيه فان
القدر المتيقن هو جواز الاتباع الاعم من تساوي الطرفين الذي هو الاباحة واما خصوص الاباحة
المساوي فهو في حيز المنع ولا يبعد ان يريد بها الاتباع المعنى الاعم ثم يمنع عدم قيام الدليل كما عرفت
والوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة
بان تجلى الله تعالى نفسه على خدورها وهو الذي انزل عليه بلسان الروح الامين او يتهدى لقلبه
بلا شبهة بالهام من الله تعالى بان اراه بنور من عنده جعله ظاهرا لان مدار الحجة على علم صدوره
بانه من الله تعالى وهو في الكل على السواء والباطن ما تنال بالاجتهاد بالتامل في الاحكام المنصوصة
الاجتهاد هو القياس لا التاويل في المشترك فانه ظاهر انه لا بد من القوة وهي لا تخفى عليه عليه السلام وعلى
آله وكذلك امثاله ثم انك تعلم ان الوحي من خصائص النبوة والقسمان الاخيران لا يختصان فجعلهما وحيا لا يظهر وجهه الا الاصطلاح
ومما يؤيده ان الاجتهاد قد يكون خطأ والوحي ليس يقبله وقد يقال ان كون الاجتهاد وحيا بحسب المآل والقرار فالحق ان
القرار هو الوحي وهذا وان اندفع التاييد لكن الكلام الاول لم يندفع ولا محيص الا بالتزام انكار الاختصاص وهو بعيد
على ان ذلك الجمهور لا يرونه وحيا ثم ان للانبياء عليهم السلام سيما على نبينا وآله قد يردون الاشياء كما هي في سماع صوت حيا وفي

والى حمل الوقف في بيان الكيفية مع جواز الاتباع على القربة والا فالاباحة

صادق من دون وساطة الملك كما يسمع موسى عليه وعلى نبينا وآله السلم وهو خارج من هذه الاقسام وح لا يكون المعهود الانحصار
والاصلح ان يكون داخلا في القسم الثاني فان حاصل الشق الثاني الهام الهي بدون وساطة من الملك تكلما او اشارة مفهمة هذا و
اختلف في ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم هل له حظ منه فابى بعضهم وهو اكثر المعتزلة ومنهم ابو علي وابنه ابو هاشم
ان يكون هذا من حظه عليه السلم وعلى آله صلى الله عليه وسلم وقيل يجوز في الحروب دون غيرها وقيل بالتوقف قال الامام الرازي
في المحصول عليه اكثر المحققين والجمهور على جواز اجتهاده صلى الله عليه وعلى آله وسلم ووقوعه وقيل وقوع لا وقيل بالتوقف
وعندنا هو المختار هو عليه السلم وعلى آله مامور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه الى خوف فوت الحادثة ويستظهر ان لابد نعم
ان قول الجمهور وقولنا متحدان ثم العمل بالراي بعد انقضاء مدة الانتظار لنا انه منصب شريف فلا يحرم عليه دنيا به امته
وان كثرة الثواب بكثرة المشقة وهي في الاجتهاد فلا يحرم عنه البتة ولا يخفى عليك ما فيه فان شرافة الاجتهاد لشرافة
ما ادى اليه هو الاحكام الشرعية وهو ظاهر ومن تادى اليه تلك الاحكام باوضح طرق لا اوضح منها لا مضايقة في ان لا يكون له
حظ ذلك كيف وان صاحب الحدس والقوة القدسية يستغني عن النظر والحاصل ان السقوط لدرجة عليا موصلة الى ما يوصل الاجتهاد
اليه ولا ضير فيه واجيب بان السقوط للدرجة العليا انما يكون عند المنافاة كالشهادة مع القضاء والتقليد مع الاجتهاد
ولا يخفى ما فيه اولا ان بينهما منافاة فان الحصول بالبديهة او الحدس لا يجامع الحصول مع النظر فيه لا يخفى وثانيا ان رتبته
صلى الله عليه وعلى آله وسلم تقتضي ان يسقط عنه ما يحرم على الغير كما في النكاح وقد تقتضي لزوم ما ليس لازما عليهم كالتهجد على
على ما هو المشهور فالسقوط فيما نحن فيه يجوز ان يكون من هذا القبيل فالاجتهاد لامته لقصورهم ويحرم عليه لشرف رتبته بالوحي
الملهم كما لا يخفى واستدل ايضا بالظواهر كقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم لو اني استقبلت من امري ما استدبرت لم اسق
الهدي وجعلتها عمرة رواه مسلم في حديث طويل في حجة الوداع والمعنى لو علمت قبل سوق الهدي يريد ما ظهر عنده من
المشقة اللازمة لدوام الاحرام الى ان تمام المناسك بل كنت احرمت بالعمرة ثم احللت بعد ادائها كما هو داب المتمتع فعلم
انه لم يسق الهدي بالوحي والسوق متعلق الندب وهو حكم شرعي وقوله جل وعلا ما كان للنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن
في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم
وتفصيله على ما في التفاسير ان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اتى بسبعين اسيرا فيهم العباس وعقيل فاستشار
ابا بكر فقال قومك واهلك استبقهم لعل الله يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوي به اصحابك وقال عمر كذبوك واخرجوك
فاضرب اعناق الكفر ورسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم مال الى الفداء فنزلت فقال عليه السلم وعلى آله لو نزل
من السماء عذاب ما نجى منه الا عمر رواه الواقدي في كتاب المغازي والطبري بلفظ لما نجى منه غير عمر بن الخطاب وسعد بن
معاذ دل على ان ذلك لم يكن الا بالراي والا لما وقع المعاتبة ولخولف حكم الله سبق ان لا يعذب اهل الاجتهاد الذين ليس ميلهم
الى هوى النفس وكونه عرض الحيوة الدنيا باعتبار انه ينتفع به في المعاش الدنياوي وفيه نظر لوجهين الاول انهما لا يدلان

على محل النزاع فانه وجوب الاجتهاد والظاهر انما يدل على الوقوع واجيب بان من قال بالجواز فقد قال بالوجوب ومن منع منع مطلقا
فهذا دليل الكل وتعقب بعض شراح التحرير بمنع كون محل النزاع الوجوب بل في الجواز ايضا وهو ان تم فلا يضر ما نحن فيه فان
مدعانا الوجوب وهو لا ينتهض عليه والثاني انه من الجائز ان يكون سوق الهدي منهيا بالوحي لا غير ولكن
لزوم الاحرام لم يكن يوحى اليه لو منه وانما نزل بعد السوق وايضا من الجائز ان يكون اللزوم ايضا
وحيا لكن الاستباعة المشقة التي حصلت له صلى الله عليه وعلى اله وسلم لم يكن واضحا عند السوق والاحرام
وايضا من الجائز ان يكون اللزوم غير متنور به عند الاحرام فان حضور ما ليس من الضروريات في الذهن غير لازم
وهو في نحو من البعد واما الثالثة فلا تدل النص على المدعى فان اخذ الفداء لو جاز ان يكون تخيرا بينه وبين القتل
ولا بد منه فانه لو كان حراما لم يمل اليه البتة كما لا يخفى على المومن ثم التخيير ان كان منصوصا بالوحي والا فلا بد
من ان يكون اقوى على النص ايجاب القتل حتى ينسخه او يخصصه او يساويه في الدرجة واذ ليس كذلك
فليكن بالوحي واما نزول العتاب لا لاجل اختيار ما فيه منفعة دنياوية وترجيحه على عديله مع ان فيه
شوكة ضعف الاسلام فهو عتاب على ترك الاولى فلا دليل على خصوص القياس فتامل وقد يستدل
بوجوه اخر يجري مجرى هذين والاشبه ان عموم ما عبروا ايراد عليه فان التخصيص من دون مخصص وايضا
ان القياس دليل من الدلائل الشرعية واذ فهمه صلى الله عليه وعلى اله وسلم اوقر الاذهان لا يشتبه
بينه وبينهما اصلا فيكون المناط واضحا البتة كوضوح المنصوص العلة بلا تفاوت فيجب العمل بمقتضاه فان
قلت ينبغي ان يكون واجبا من بدء الامر كما يلوح من كلام الجمهور لكونه حجة ولا يتوقف الى خوف الحادثة
قلت ان الطريق الاتم الوحي فانه في نفسه مفض الى المطلوب في نفسه ولا يتصور الخطاء فيه واما القياس فهو
في نفسه عرضة للخطاء وان كان فيه محض وهو في عرضة الحصول فلا بد من ان ينتظر اليه واذا دفع القياس
ناب عن الاولى درجة منه ومقتضاه الوجوب الموسع ثم التضيق عند خوف الفوت والظاهر من
كتب خلافه وذلك لان القياس لما كان دليلا من الدلائل والخطاء ان فرض فيه لا يوجب النقاعة عنه
فيمتنع ان يجوز من قبل غاية الامر ان الاولى الانتظار الى نزول الوحي الا ان يلتزم ان عند القدرة على
الاقوى لا يجوز الاضعف وهو لا بد من البرهان عليه واقوى شبه المنكرين قوله وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى والجواب عنه ان الاجتهاد ليس نطقا بهوى النفس بل بدليل نصبه الشارع وهو
وحي ايضا فانه اصله من الوحي والاشارة الى المناط منه واجيب في المشهور بانه اشارة
الى القرآن فانه نفي لقولهم افتراه وان الاجتهاد ليس وحيا باطنا وهو تخصيص بلا ضرورة فانه
الا ان يقال مخصوص بغير الامور الدنياوية ولا يلزم منه ان يخصص بمخصص اخر من غير ملجئ اليه فتدبر فيه

فيه واما الوحي الباطن فقد عرفت حاله ان قلت انه لعلو رتبته صلى الله عليه وعلى اله وسلم يصل بالاجتهاد
الى كنه الامر حتى ان المناط عنده كمناط منصوص غاية الامر ان عند غيره خفي فالمناط واضح لديه
باشارة الاتيه فهو من الوحي كالاستدلال بدلالة النص فانها قد تكون نظرية تتطرق اليها الخطاء والاستدلال
بالاشارة والاقتضاء فانها امور ظنية وعنده من الواضحات وكل ذلك وحي والحاصل ان اجتهاده
مثل اجتهادنا وهو التخمين بالرأي المحتمل ان يكون ما عليه الامر او خلافه فلم يجعله وجاد ورد في الكلام العدم
لا لخ عن شيء ضرورة ان الوحي في الاطلاق القديم هو الالهام الالهي وما كان فيه نظر وذكر في الدليل
الثابت بالوحي كمناط غاية الامر نظره صلى الله عليه وعلى اله وسلم اتم النظرات واجلاها
لخفي ودعوى خلافه مجرد دعوى لا برهان عليه ومنها ان الاجتهاد يفيد
الظن ولا يجوز الظن مع القدرة على اليقين وهو مبني على ان القياس لا يكون الا ظنيا وهو ممنوع فانه
صلى الله عليه وعلى اله وسلم اذ هو اعلى الاعلين واعرف العرفاء يجب ان يكون اجتهاده موصلا
الى اليقين ولئن سلم فالقدرة ممنوعة فانه من الانتظار وهو ليس بمقدور له ولهم شبه اخر واهيه اشرنا
الا انه عليه السلام وعلى اله معصوم عن القرار على الخطاء بخلاف ما يكون من غيره من البيان بالرأي
لانه غير معصوم خلافا للجمهور فانهم لا يجوزون الخطاء اصلا عليه صلى الله وربما اورد الحنفيه دليلا شافيا
غاية الوقائع المخصوصة كما في اسارى بدر وغيره من امر الحرب ونحوه وهو غير واف فان المتنازع
فيه نصب الاحكام الشرعية الكلية حتى يكون سبيلا للارتقاء الى مدارج الشرع والامور الدنياوية انما
يفعل بها مثل ما يفعل غيره بخلاف نصب الاحكام وربما يستدل بقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم انكم تختصمون
الى فلعل بعضكم ان يكون الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع فمن قضيت له بشيء من حق اخيه فلا
ياخذنه شيئا فانما اقطع له قطعة من النار رواه الشيخان وقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم امرت
ان احكم بالظاهر وانت اعلم انه ليس من الاجتهاد في شيء فان تنقيح المناط وقيل انه لما جاز في صور
جاز في اخرى بمنع فان الفرق واضح فان نصب الشرع على الخطاء لا بد من ان يكون له دليل واف واما
الخصوصيات الجزئية فامرها سهل يكتفى فيها بالظاهر الا ترى المحدث ان اي لا اثر له في المحدثين بل بعضهم وهو
من الثقات انكر عليه مع انه لا يدل على الوقوع اصلا واستدلوا بوجوه مذكورة في المحصول وغيره حاشيتها

الجمهور

الشبهات فانظر فيها والقدر الضروري ان يتلى ان قوله عز من قائل يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من
ربكم فامنوا خيرا لكم وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ان الله بعثني لتمام مكارم الاخلاق وكمال محاسن
الافعال رواه صاحب المشكوة عن شرح السنة يدل على الصواب دلالة واضحة وفي شمر الذيل

لابداء الاحتمالات البعيدة لا ينفعه والله اعلم بحال رسوله **اشراق** وهذا كالالهام فانه حجة قاطعة
في حقه وان لم يكن حجة قاطعة في حق غيره يعني ان هذا الوحي الباطني كالالهام الذي هو وحي ظاهر في
ان كلا منهما حجة واضحة لا سبيل للامتراء فيه اصلا ولا للملائكة راساً في حقه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
دون الهام غيره الا ان الاجتهاد انما يكون حجة قاطعة بعد الاستقرار بخلاف الالهام وهذا هو مختار
الجمهور في الهام الغير ففيه مذهبان آخران الاول انه حجة في حق الملهم عليه وغيره وقد نسب الى
بعض الصوفية وبعض الرفضة والثاني انه حجة عليه لا على غيره وهو معزو الى عامة العلماء ومشى
عليه الامام السهروردي واعتمده الامام الرازي في ادلة القبلة وابن الصلاح فيما فيه كذا
في التيسير ورجح الشيخ ابن همام على المختار انه ليس فيه ما يوجب النسبة الى ان تقي وفيه نظر فانه
العلم الحدسي البديع الذي يظفر به صاحب الذهن الواقد الفائض عليه انوار الرحمة كالعلوم البديهية
نحو العلم بزوجية الاثنين وفردية الثلثة وايضا لا نم انه ليس فيه ما يوجب النسبة الى البديع كيف
ان ما يقتضي النسبة في حق الرسل صلوات الله تعالى عليهم وعلى نبينا وآله بعينه متحقق في حق احبائه
تعالى كما يظهر لمن له حاليهم او من تتبع احوالهم وعرف مقاماتهم وما قيل ليس بمعصوم من ان يكون ما
يجبه من الله تعالى بالضرورة من الشيطان فلا يعتمد عليه غير واضح الصحة فان ارباب الكشف والشهود
لهم امارات موقتة فانهم يسمعون ما لا يسمعه العامة كيف ان من عرف مقام الشيخ الكامل قطب
الاقطاب الغوث الاعظم قدس سره العزيز او طالع الرسالة الغوثية المشتملة على تكلم الحق تعالى
معه لا يخفى عليه ان ابداء ذلك الاحتمال لا مساغ له ولئن جاء رافضي فانكر عليه رضي الله تعالى
عنه ورحمه او من يماثله في ذلك فيقول لا كلام لنا مع امثاله واني ارجو الآن ان يتكلم تنزلا
فيقول لا خفاء في ان مريم عليها الرحمة لم تكن نبية مع ان الروح الامين قد تمثل لها بشرا سويا و
بلغها رسالة ربها ولا يرتاب اصلا في امكان اشتباه حالها الى احاديثه وغيرها ممن له هذه الدرجة
او اعلى فيفاض عليه العلوم لا يخفى عليه انه من الله تنبيه والعجب ولا عجب من هولاء انهم يتخون
الاجماع بالاجماع فيقولون لا بعد في ان يلهم كل من الامة بحكم يخالف لما اجمع عليه الى ان يتحقق
الاجماع الثاني فينسخ الاول ومع ذلك هو الا القول بحجية الالهام في حق الملهم عليه ثم انا وجدنا
شيخنا وسيدنا العارف الكامل قدوة اصحاب الطريقة وعمدة ارباب المعرفة والحقيقة تاج
العرفاء سراج الكملاء سلطان العاشقين امام الموحدين قطب الوقت الشيخ السيد عبد الرزاق سلم
الله تعالى على رؤس عبيده وابقاه الى يوم القرار آمين رب العالمين يحكم بامور دينية ودنياوية

ودنياوية ويقول اخبرني مخبر الهي وليس في المجلس الا هو والحاضرون ويقوي الايات القرائنة على طبق الحادثة ويقول اخبرني مخبر مع انه لا يقرأ ولا يكتب مع انه ما قرأ قط كتابا ولا حفظ قرآنا بل في ايام الصغر قد كان قرأ بعض القرآن او كله لكنه لم يحفظه اصلا كما هو دأب اهل الهند من ان الصبيان يتركون في ابتداء التعليم بالنظر في القرآن واذا امتحنا فوجدنا ان ما حكم كذلك في الامور الدينية التي حكم بها والكاشف لبعضها قد اختلف فيه بين اهل الاجتهاد فهو محمول لوجود الدليل الصحيح ومن ذلك ان رجلا جاءه فطلب التوديع عند الصباح فقال له سلمه الله اعلى الله درجتك في العليين وافاض الانوار على مقدمه ... وليلاح اثار الاباء على وجهه فقال اخبرني ان كنتم جنبا فاطهروا واما معنا فيذكر انه كان جنبا ... الى الغسل بعد قدم ورجع فاغتسل ومن ذلك ان بعض اصحابه كثرهم الله تعالى جاءه من عند ... بيناء شيخه سيد الواصلين سند العارفين شيخ الاسلام الشيخ السيد عبد الصمد قدس سره الاصفى وبدا ما بعطاء الادنى فاخبره ان شيخ الاسلام لقي الله تعالى يوم الثلثا ضحوة وقال حي سالف الزمان قد حضرني شيخ الاسلام وقال لقيت الله تعالى يوم الاثنين والزمان بينهما قرب اذ قربت فعرفت التوفيق بينهما فراى اثار عدم الرضا ثم قال ان المعاملة الملكوتية ينظر الى الويل فاستحسنه وقال كذلك كما وقع لخليل الله ابراهيم عليه وعلى نبينا واله السلام فقلت ما وقع له السلام وعلى نبينا واله فقال بعض الحاضرين خفية ما وجه السؤال وانت تعلم فقلت ليظهر لنا ما حقيقته ثم قلت ما ذلك الواقعة فقال ظهور الكبش في صورة الولد ثم قال التفصيل في الفصوص ثم قال الفصوص كتاب فقلت كتاب عظيم الشأن للشيخ الولي وله سلمه الله تعالى وقائع الكشف الانسية وغيرها لا تعد ولا تحصى بل من ترك الصحبة في كل حين لجد تلك الوقائع بحيث يضيق عليه نطاق البيان والتحرير ثم وجدنا اصحابه كثرهم الله تعالى مقامات كشفهم لا تحصى بل وجدنا بعضها استعد بصحبته ساعة قليلة وتوجه مواليه في عين تلك الساعة صاحب كشف وسمع ملكوتي وقال الشيخ وارث النبي الولي صلى الله عليه وعلى اله وسلم الشيخ محي الدين بن العربي صاحب الفتوحات هم اخذوا العلم عن ميت عن ميت ونحن اخذنا العلم من حي لا يموت فرب حديث يحكمون بسقوط القصور في الراوي من جهة الضبط او الفسق وهو في الحقيقة ثابت ورب حديث يحكمون بصحته لاجتماع الشرائط في الرواة وهو في الحقيقة ساقط ولا يتطرق خلل الى ما حصلناه لانا اخذناه من حي لا يموت ومن طالع كتب الاولياء كثرهم الله تعالى القى ان الالهام من الله لا من الشيطان ويعلم بعقلو الالهام كون المعنى الحق يلقي في النفس ووجدانها كالقضايا المشهورة نحو ذبح الحيوان عند اهل الهند مثلا ويدل عليه ما ذكروا في نفي حجته وعلى هذا فلا ريب فيما ذكرنا فالا

ونقل ان ان ... الشيخ الكامل ... عبد الرحمن ... الملك ... العاشق ... الكامل ... لما كلال ... الشيخ ... التواضع ... كان ... قدس سره ... يوم الثلثا ... ان ... الفضيح ... فضرب ... ادام الله تعالى ظلال ...

مولوي كمال الدين ...

انه لا يقال ان امتثال قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تركت فيكم امرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما كتاب الله
وسنة رسوله رواه مالك في الموطا يدل على ان لا حجة سواهما واما الاجماع واقوال الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين ونحوهما فراجعة الى السنة والكتاب فكيف لا يحتج الا ان يقال ان قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
اتقوا عن فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله رواه مسلم بالقدم يدل على ان فراسة المؤمن حق
لكنا نقول انه بظاهره يقتضي ان يكون كل ما ينظره بنور الله دليلا لكن فالمراد ما ينظر بالاستعانة بكتاب
الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وهو لا يخلو عن بعد فعلى هذا الهام اهل الاتقان
من قبيل عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين فيه ان كلا منهما ليس سنة غير النبي صلى الله عليه وعلى آله
وسلم وانما صح الاتباع لاجل حكمه صلى الله عليه وعلى آله وسلم بالاتباع والدلائل الشرعية العامة
القاطعة بان ما هو الصدق يجب اتباعه شاهدة على اتباع الالهام لكن قد يحتاج بعض الالهامات
الى التاويل كتغيير الظاهر من الكتاب والسنة فلا بد من العرض على كتاب الله وسنة رسوله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم فان وافقه فهو حجة والا فلا قلت فعلى هذا الحجة كتاب الله تعالى وسنة رسوله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم قبل العرض ولنا على ان ذلك الالهام الالهام الذي يثبت الحكم اليهما
جميعا كما في الاجماع والنص والقياس وخبر الواحد ومن ههنا ظهر لك ان الرد على من قبل الالهام
انما يتم اذا وقع صريحا من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان الالهام غير ما لا عبرة به والا
فالعمومات موردة للعرفا وقال المصنف ان حجة الجمهور قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان
هودا او نصارى تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين فالزمهم الكذب بعجزهم عن برهان
يمكن اظهاره فلو كان الالهام حجة لما لزمهم الكذب لعجزهم عن اظهار الحجة فان الالهام حجة باطنة
لا يمكن اظهارها فلا يتحقق العجز عنه اذ الوقوع في القلب كان ثابتا وقوله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له
دلهم على عجزهم عن الحجة على ما ادعوا من الاله غير الله لا برهان لهم به ولو كان شهادة قلوبهم لهم حجة لما لحق
لهم التوبيخ فثبت ان الحجة التي يصلح العمل بها ما يمكن اظهاره واثبت تعلم ما فيه ولا تحتاج الى البيان فتدبر جدا
اصلاح وشرائع من قبلنا يلزمنا اذا قص الله تعالى او رسوله من غير انكار على انه شريعة لرسول
وقد ظن انه حجة خاصة ويستفيح حالا انشاء الله تعالى وعليه الجمهور من الحنفية والمالكية والشافعية الا ان الحنفية
خصوها بالقصص كما في الكتاب ومنعه الاكثرون ومنهم المعتزلة عقلا ومنعه غيرهم شرعا واختاره القاضي ابو
بكر والامام الرازي والآمدي من الشافعية لنا ان الناس لم يتركوا سدى ولم ينقطع التكليف من
بعث آدم ونوح عليهما وعلى نبينا السلام وآله عموما الى كافة الخلق فلزم كل من تاهل وبلغه ولم يوجد النبي

النهي والى على انها ادلة من الله تعالى لبعضها غير مفيدة لقوم فلا يرتفع الا برافع ثم انه صلى الله عليه
وعلى اله وسلم كان متعبدا بالشرع من قبل وكان كذلك فلا بد من ان يكون تلك الاحكام نازلة عليه صلى
الله عليه وعلى اله وسلم وذلك لان الناس لم يتركوا سدى كما نطق عليه النصوص الالهية فلا بد من
شريعة الينة ثم مجرد البعث غير رافعة فيكون باقية الى ان يوجد الرافع وهو المدعى فافهم ولنا ان الصحابة
العلماء كافة من لدن رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم الى يومنا يستدلون في القصاص بقوله تعالى وكتبنا
عليهم فيها ان النفس بالنفس فيكون ذلك اجماعا واستدل بوجوه اخر مذكورة في المفصلات وللمخالف
شبه ضعيفة منها انها لو كانت حجة لم يقتصر معاذ على الكتاب والسنة والاجتهاد وقد صوبه رسول الله
صلى الله [illegible] الجواب عنها ظاهر فان الكتاب اعم من القران وهو بعيد لانه لا اعتماد
على ما في ايديهم لما وقع منهم [illegible] فلا تثبت الا من طريق النبوة فهي قول الله تعالى او رسوله صلى الله عليه
وعلى اله وسلم فيكون داخلا فيهما او نقله ومنها انها لو كانت حجة لوجب الحفظ معهم والجواب ان الله
تعالى [illegible] فغير لازم فان الدين قد كمل بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وعلى اله وان ادرجا لطفه
صلى الله عليه وعلى اله وسلم وهو المعصوم من كلامهم فطريق الوحي الوافي الذي لا يأتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه ومنها ايضا انه لا ثقة بهم فانهم معهول بالتحريف وكذلك يوجد نسخ التوراة
مختلفة الى الغاية وعن الدنيا وما تواتر فلا يحتاج فيه الى المخالطة واعلم ان طريق ثبوتها هو قول الله تعالى و
او رسوله عندنا بلا انكار لما عرفت ومعنى ان لا يخالفه احد وبهذا ثبت انها ليست دليلا خامسا ولقائل ان
يقول انه دليل خامس لان الدليل هو الشريعة السابقة حتى ان وجد التواتر فلا احتياج الى النص وانما
النص اظهار انها في التوراة مثلا هذا كالقياس فانه مظهر نعم لمن ثبت ان الاحتجاج بها الا بانه رسول الله
صلى الله عليه وعلى اله وسلم عينه فلا يثبت وصف الدليلية في حقنا الا بالكتاب او السنة فبهذا الاعتبار
ان عدت منها لا مضايقة ومعنى قولهم على انها شريعة له صلى الله عليه وعلى اله وسلم انها وجبت عليه على انه الا
على سبيل الحكاية المتضمنة للتقرير على ما كانت عليه فيكون كسائر الشرائع النازلة على رسول الله صلى الله عليه
وعلى اله وسلم ومن ههنا ظهر انها مندرجة في الكتاب او السنة بقي الكلام في المتواتر منها وهي مفقودة او قليلة
فهي كالعدم والا لسنة انها لما كانت ادلة لكن الدين الكامل قد حوتها فان كل حكم قد اوحي اليه صلى الله عليه وعلى اله
وسلم فلا غنى عنها به فهو الدليل لنا والله اعلم اشراق وتقليد الصحابي واجب ترك به القياس وعليه عامة
مشايخنا كفخر الاسلام وابي بكر الرازي والبردعي والسرخسي وابي اليسر والمتاخرين وهو المختار وعليه مالك والشافعي
في قوله القديم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يعقل بالقياس وقال الشافعي في الجديد لا يقلد احد منهم وقيل ان قول الشيخين

فقط حجة وقيل قول الخلفاء الراشدين وعزي الى اهل الحديث منية كشف المنار ولنا ان دأب الصحابة رضوان الله تعالى عليهم ان
لا يعتقدوا الا بالنص الا نادرا فيقوى به احتمال السماع فهو حجة ولئن سلم فلا شبهة في ان حضوره وشاهد اسباب النزول في
الاطلاع على الامارات المثبتة على المناط بترجيح واسباب شأن النزول ترجيح اصابته الحق وبخلاف غيره وبخلاف مثله
فانه شريكه في ملاك كل ذلك هذا واضح فيما لا مدخل للراي فان احتمال السماع فيه اقوى ويرد عليه ان التابعي مثل لو افتى
فيه بالراي لاثم والمفروض انه العدول فلا بد من نص وهو المنع فينبغي ان يكون التقليد واجبا ليس الا م عليه والجواب ان
غايته ما ذكرت ان التابع لا يحكم بالراي فيما لا مجال فيه للراي واما انه النص فغير لازم فانه من الجائز ان يكون بالمفهوم وتنقيح
المناط الذي من اقسام المفهوم الوافق النظري الذي يتطرق اليه الخطأ بخلاف الصحابي فان جهده في طلب الحق وتنبهه ومتابعته
ما يدل عليه وعدم اتيانه الا بما افتى به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يفيدان متمسك [illegible] اتباع فقدير جدا وهذا
منه فتح ما اورده المخالف انه لو وجب الاتباع فلكونه افضل وهو المتحقق في التابعي ومما يؤيد قوله تعالى والسابقون
الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان فان الاتباع في الحقيقة اتباع قولهم وبهذا ظهر ان التفرقة
بين ما فيه مجال للراي وغيره بان الاول يحتمل الاجتهاد دون ما هو غيره سواء والتقليد للمجتهد غير جائز في غير موضع فانه
ليس تقليدا بل تمسك بدليل على الدليل كما في الثاني وكما في قوله انه منسوخ واندفع ايضا ما قال الشافعي كيف اتبع من
لو كنت في عصره لحاججته فان المحاجة انما تشاع بصير درجته مثله وبالبعد افتراقه عنه فلا محاجة كما بينا هذا وقد يستدل بوجوه
اخر مذكورة في المطولات وفيما ذكرناه كفاية قال فخر الاسلام وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل يعني ان
غير اصحابنا من المنكرين لم يفصلوا افعال لا حجة اصلا سواء كان معقولا او غير معقول واما اصحابنا فقد اختلفوا
في المعقول كما عرفت واما غير المعقول فالكل متفق على انه كالمرفوع على المثبت وقد اطلقت فقد اذ نبهك
على ما فيه ولعل مقصوده ان الرواية صريحا لم توجد من المتقدمين وانما حدثت المسئلة من عملهم اي من استنباطهم
الفروع كما في اقل الحيض فانهم قدروه ثلثة ايام بما روي عن امري المؤمنين عمر وعلي وابن مسعود وعثمان بن
ابي العاص وانس عزاه صاحب التيسير الى جامع الاسرار وقد تعقبه بعض شارحي التحرير بانه لا بان التقدير المذكور
بالمرفوع من طرق عديدة وان كان فيها ضعف قال لتعددها يرفعها الى الحسن انتهى وموضع تفصيله فتح القدير واظن
انه ذكر ان ما ذهب اليه من التقدير بيوم لا يوجد له اثر وما شهد به الاثار ما ذهبنا اليه ويمكن ان يجاب بان ثبوته
بالمرفوع لا ينافي اخذهم بالموقوف وما نبا بان الاتفاق قد تم فان رواية الحسن عن ابي حنيفة ثلثة ايام والليلتان و
قال ابو يوسف يومان واكثر الثالث واجيب عنه بان التقدير بالثلثة لم ينتف بما ذكر من رواية الحسن وابو يوسف ايضا
اخذ به لكن اقام الاكثر مقام الكل فلا يبعد ان يقال ان رواية الحسن انما هي مخالفة لما في ظاهر الرواية مرجوعة
والاتفاق بالنظر الى الرواية الراجحة والعجب ان المقادير عندهم لا يهتدي اليها القياس فكيف ساغ التقدير بما

كيف ساغ التقدير
بما يقتضي تقدير الشارع

منقص عن تقدير ان يبيع ويشتري باقل مما باع فانهم اخذوه بقول ام المؤمنين عائشة رضي الله تعالى عنها لام ولد
زيد بن ارقم حين قالت لها اني بعت من زيد غلاما بثمانمائة درهم نسيئة واشتريته بستمائة نقدا ابلغي
زيدا ان قد ابطلت جهادك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس ما اشتريت وبئس ما شريت رواه
احمد وقال ابن عبد الهادي اسناده جيد كذا في التيسير وفي فتح القدير تفصيله لان جعلها بطلان الجهاد
لا يكون الا بالسماع ولقائل ان يقول ان الاخذ بهما يقولها الاجل اجران بما يدل على الرفع فان
مثل هذا الوعيد الشديد لا يكون بالرأي وفي مثله يسعى ان لا يخالف احد والله اعلم فقد يرد فيه لقائل ان
ان كونه مما لا مجال للرأي فيه ممنوع فان صاحب الهداية قد قواه بالرأي والجواب عن الاول ان الجائز ان
[illegible] ان السعة تذهب بحسنة جميع المباشرة فالي هل انك فعلت فعلا قبيحا
لا يبعد ان يوازي بطلان الجهاد والله اعلم والجواب عن الثاني ان القياس بعضي ان يجوز لان
الملك يجوز بيعه بأي شيء شاء مع ان شرعية المرابحة وسائر البيوع يؤكده والامتناع فهو مخالف
للرأي وانما اورد صاحب الهداية الرأي لتقوية المذهب في الامام ذكره ليس يصلح لاثبات المطلوب ابتداء
كما يطلع عليه من طالعها والنكات الضعيفة تصلح مقوية لما يثبت بدليل واضح فكانه لم يثبت بها
بحث انه روى في جامع الوصول عن رزين عن ام يونس قالت جاءت ام ولد زيد بن ارقم الى
عائشة فقالت بعت جارية من زيد بثمانمائة درهم الى العطاء ثم اشتريتها ~~[illegible]~~ فقالت
منه قبل حلول الاجل بستمائة وكنت شرطت عليه انك ان بعتها فانا اشتريها منك فقالت
لها عائشة بئس ما شريت وبئس ما اشتريت ابلغي زيد بن ارقم انه قد ابطل جهاده مع رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم ان لم يتب منه قالت فما تصنع قال قالت عائشة فمن جاءه موعظة من ربه
فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فينتقم الله منه فلم ينكر احد على عائشة والصحابة متوفرون
وح قالوا قد يجوز ان يكون راجعا الى اشتراط الاجل المجهول او اشتراط شراء البائع ويجوز ان يكون
آيلا الى ما عليه اصحابنا من الشراء باقل مما باع فلا دليل على المذهب فان قلت ان رواية احمد عارية
عن هذه الزيادة قلت ان القصة متحدة فالعبرة للزيادة كما هو المذهب وقد تقدم وايضا انه
نفهم منه ان فيه اجماعا سكوتيا فان نسلم ثبوت الاجماع فعمل الاصحاب يجوز ان يكون بالاجماع اقول
~~قد ظهر بما ذكرنا ان قول الصحابي~~ ينبغي ان يفصل من من علم جهده في طلب الحق ومن علم فيه بعض التساهل
واما من حاله مجهول فنوع العدالة في الصحابة يجعله مثل الاول وذلك ظاهر فان من عرف بالتساهل
كيف يترك بقوله الدليل الذي لا شبهة في حجيته كالقياس اقول قد ظهر بما ذكرنا ان قول الصحابي دليل

الدليل ولذلك لا يصير دليلا فاما بعد تمام ذلك الدليل يمكن ان يتطرق اليه الخطأ فانه من الجواز ان يكون
مفهوم المخالفة او الموافقة وهو نظري يتأتى فيه الاختلاف ونحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان يقدم عند من
قولي الصحابيين قول من هو الاقدم في الرتبة والشرف كما في تعارض قول امير المؤمنين علي ابن ابي طالب
رضوان الله تعالى عليه وعلى آله وسلم مع قول غيره من الخلفاء فانه ياخذ العلم من مشكاة النبوة ويكشف عليه الاسرار
الالهية بالكشف كما كان يكشف عليه عليه السلام وعلى آله بالوحي كيف من توسل الله بوسائط الفيض عليه
انوار الرحمة فيسمع ما لا يسمع غيره وينكشف عليه ما ينكشف على صاحب الوحي وبذلك عليه الرسالة الغوثية
لقطب الاقطاب سيد سادات الاولياء ورئيس العصابة الاصفياء السيد المولى الشيخ عبد القادر محي الدين
الجيلي رضوان الله تعالى عليه وعلى اسلافه واخلافه الكرام والفتوحات المكية للشيخ العارف وارث النبي
العربي عليه السلام وعلى آله الكرام الشيخ الاكبر محي الدين بن العربي رضي الله تعالى وغيرهما فما ظنك بذلك
الجناب السني في صحابته والسماع والفقه فيرجح على اقوال غيره ولذلك ترى لم ينقل عنه رضي الله تعالى
عنه وعن آله الكرام خطأ كما على غيره فافهم اشراق واختلف علماؤنا في غيره يعني ان لا رواية عن
السلف كابي حنيفة وصاحبيه فيما فيه مجال الرأي واما وجد علماؤهم مختلفا كما في اعلام قدر رأس المال فانه
شرط عند ابي حنيفة في السلم وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر كذا في كشف المنار وفي غيره مع وابي يوسف ومحمد
عمر وخالفاه قياسا على البيع فرجحا القياس والاجير المشترك فانهما ضمناه فيما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة
لا في ما لا يمكن الاحتراز عنه كالحرق الغالب بقول امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه وعلى آله الكرام
في المعجم الصغير رواه ابن ابي شيبة عنه رضي الله تعالى عنه وعن آله الكرام من طرق واخرج ايضا عنه انه
كان يضمن الصباغ والصائغ ويقول لا يصلح الناس الا ذلك وضمنه قياسا على المودع فان كلا منهما
امين وقال بعض شراح التحرير عن ابي حنيفة رضي الله تعالى عنه وعن آله الكرام خلافه وهو عدم تضمين
القصار والصباغ وانه رفعه الى النبي صلى الله عليه وعلى آله الكرام وقال الاسبيجابي رضي الله تعالى
عنه رجع عن ذلك وان شريحا كان يضمن بحضرة الصحابة والتابعين من غير نكير ولا احد ان يحمل و
يقول ان التضمين في واقعة ومن الجائز ان يكون متعديا بنحو من الانحاء فلا رجوع [illegible] لمحل الخلاف
وهذا الاختلاف في كل ما ثبت عنهم من غير خلاف منهم ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غيره فانه
فسكت مسلما له وذلك لانه ان ثبت الخلاف بينهم فلا يجوز احداث قول ثالث فان اختلافهم اجماع
على نفي الثالث عند اصحابنا وعند بعض المخالفين لهم وسيتضح ان شاء الله تعالى واما تقليدنا اختلف فيه
من القولين فعند من رأى التقليد يجب لكنه يرجع الى الترجيح كما هو شأن التعارض فان لم يوجد المرجح

المرجح وكذا القياسيين باخذ بايهما شاء وان سكت البعض فبلوغ فتوى غيره فهو اجماع سكوتي ولا بد من
ان يكون ذلك مما لا يعم به البلوى وان كان منه فان يفرد واحد فينبغي ان لا يحتج به كما في خبر الواحد
بالرواية فيه وانه فهو اجماع سكوتي ولذلك قال صاحب التحرير ان محل النزاع قوله الا بلزمه الشهرة
والله اعلم اشراق وأما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة كشريح كان مثلهم عند البعض وهو
الاصح وقيل لا يقلد اصلا وهو المختار لان تقليد المجتهد لا يجوز انما هو جار في الصحابي لقوة احتمال
السماع واتقان الاصابة بالمشاهدة لاسباب النزول والامارات القائمة بالقسط على المناط
وكونه مراد الشارح ... معفو عنه وما قيل في الاستدلال على التقليد بانه لما زاحم فتوى الصحابة
صار مثلهم ... لان فتواهم ... لاجتهاد وبلوغه رتبة الاجتهاد لا يستلزم ان مثلهم نعم يدل على ان عندهم لا
تقليد وما استدل ايضا بان امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجه آله الكرام تحاكم الى شريح في درع
فقال درعي عرفناه مع هذا اليهودي فقال شريح لذلك اليهودي ما ذا تقول فقال درعي فطلب
شاهدين فدعا امير المؤمنين كرم الله وجهه قنبرا فشهد له والحسن رضي الله تعالى عنه فشهد له فقال اما شهادة
مولاك فقد اجزتها واما شهادة الابن فلا اجيزها فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه
فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها الدرع لك ثم قال اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول
الله فقال علي هذا الدرع لك وهذا الفرس لك فكان معه حتى قتل يوم صفين وانت تعلم انه
غير واف فان غاية ما لزم منه ان شريحا لا يرى التقليد في مذهبه كرم الله وجهه في قبول شهادة
الفرع وبقول عبد الله المعتصم بحبل الله المتين جامع هذه الشتات ان امير المؤمنين اذ هو الحاكم
على الكل وهو البري عن شوائب النقصان ودعوى الكذب ولا يخطئ فيما رآه اصلا بل كل ما يحكم به
فهو الذي رآه بما اراه رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم بلا امتراء فلا حاجة له اصلا الى التحاكم بل
له ان يأخذ فان علم الحاكم كاف مع ان الفروة الدنيئة يقتضي ان اخذ ملكه لا يحتاج الى التحاكم الا
اذا لم يتيسر وههنا اذ هو الحاكم فعدم التيسر ظاهر البطلان فالتحاكم ان صح فلعلمه بانه سيشهد وعلم
بما ذكرنا ان شهادة الفرع واجبة القبول اذا لم يكن شائبة التهمة والحديث المرفوع في هذا الباب
ان صح فهو منسوخ او مقيد بمن فيه تهمة فان كان محيط العدالة بريا عن شوائب هوى النفس
يقبل فان امير المؤمنين كيف يخفى عليه حكم رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في باب الشهادة
وهو لم يفارقه الا نادرا وبعد المفارقة لكان شف بما جرى بينه صلى الله عليه وعلى آله وسلم وبين ربه
الا ان يقال ان اتيانه بامير المؤمنين الحسن رضي الله تعالى عنه لعله الحكمة وكان لا يرى شهادة الفرع

يكون

وهو الاوضح فلانه كاف غير محتاج الى التحكم والاستشهاد فان لان يأخذ بدون رضاه في كونه ربما
يشهد ده النوع الكاف مأخوذا من هذه الحادثة فلا دلالة والاقحام لصحة قبول شهادته او بما
فيه ان قبله ولكن نخ عدم محاجة سرها الملك الحكمة والاحب على ان يهديه الى الصراط القويم والله اعلم

باب الاجماع وهو اتفاق اهل عصر من امة خاتم النبيين صلى الله عليه وعلى آله وسلم على امر ديني
وهم من اهل الاجتهاد وهذا على راي الجمهور ومن راى ان من شرطه انقراض العصر ان زيد الى الانقراض
ومن يرى اشتراط عدم سبق خلاف شرط ان يزيد غير مسبوق به وعلى هذا من شرط عدد التواتر عليه
ان يعتبره ولا بعد ان يصطلح على ما عرفت ولشرط في الاحتجاج به بتلك الشروط [illegible] ذكره العراقي
اخر وفيما ذكرناه كفاية **ركن** الاجماع لو عان عزيمة التكلم منهم بما لو جب [illegible] او شروعهم
في الفعل الكائن من بابه ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون البعض بل سكت بعد البلوغ ومضي
مدة النظر في الواقعة واختلف في تلك المدة ففي الميزان ادناها الى اخر المجلس مجلس البلوغ وقيل
ايام وقيل لم يقدر بشيء بل لا بد من انتشار الفتوى ومرور اوقات يعلم في مجرى العادة انه لو كان
هناك مخالف لاظهر الخلاف ولا بعد هناك وعليه اكثر الحنفية والامام الاجل احمد وبعض اصحابه
كابي اسحاق الاسفرايني وحاصلها انه اجماع قطعي واختار بعض من الشافعية براه كذلك الا في القضاء وقيه
خلافا للشافعي فانه ليس حجة اصلا فضلا عن ان يكون اجماعا وبه قال ابن ابان والقاضي ابو بكر الباقلاني
وداود وبعض المعتزلة والامام حجة الاسلام محمد الغزالي وقيل وهو قول اكثر المالكية وقال الجبائي
هو اجماع بشرط انقراض العصر وهو رواية عن احمد وقال ابن فورك عن اكثر اصحابه ذلك وقال الآمدي
اجماع ظني او حجة ظنية وعليه الكرخي والبزدوي وبعض المعتزلة وقيل ان كان السكوت اقل كان اجماعا والا
فلا وهو الذي يراه الجصاص وقيل ان كان في شيء يفوت استدراكه فاجماع والا فحجة هذا هو تحرير
الخلاف والاشبه انه حجة ظنية الا ان يتكرر ويكثر في وقائع البلوى فان فيه القطع ويمكن رد بعض المذاهب
الى اخر اختيار الحنفية اولا بانه لو شرط قول الكل لادى الى انتفاء انعقاد الاجماع لتعذر اجتماع اهل العصر
على قول يسمع منهم والملازمة فان عصر الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اكثر فيه منهم التصريح كما قيل وقد
انا لم نشترط التصريح بل القدر الضروري هو اتفاق الكل وقد يعرف بتصريح وقد يعرف بامارات
اخر كالانتشار فيما فيه بلوى العامة ووجود السكوت في مدة غير مفضية الى القطع برضاهم وبعبارة
اخرى ان الاجماع الثابت الكائن بالتصريح فقد بطل الدليل والا فالاجماعات المتحققة كلها
سكوتية ظنية او قطعية بامارات اخر دالة على الرضا فدعوى الكلية لا برهان عليها وثانيا بان

باب الاجماع

بان العادة في كل عصر افتاء الاكابر وتسليم الاصاغر بالسكوت وفيه ما ذكر وثانيا بان الكل متفقون
على كون السكوت تسليما في الاعتقاديات والفروع مثلها وفيه ان الاعتقاديات الكلامية لا بد
منه في الايمان بحيث لو انكر كان متكلما فالفرق ظ فان التوقف فيه حرام فالسكوت فيه دليل التسليم
قطعا بخلاف السكوت في الفروع لانه ربما يكون المستند خفيا فلا دليل على التسليم واحتج النافون
بان السكوت يحتمل عدم الموافقة من عدم الاجتهاد او التعظيم او الخوف كما روي عن ابن عباس
في مسئلة العول فانه خالف فيه عمر فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال هبته منه والجواب ان المفروض
ان لا تقية والمدة مدة الاجتهاد والتعظيم بترك الحق فسق فلا يتاتى به المجتهد والمروي عن ابن عباس
انكره [illegible] ن تقدمه على كثير من الصحابة وسيأتي قوله وكان عمر الاتقى لاستماع
الحق اما الاول فقد روى محمد بن اسمعيل البخاري عنه قال كان عمر يدخلني مع اشياخ بدر وكان بعضهم
وجد في نفسه فقال لم يدخل هذا معنا وان لنا ابناء مثله فقال عمر انه من حيث علمتم فدعا ذات يوم فادخله
معهم فما اريت انه دعاني يومئذ الا ليريهم قالوا ما تقولون في قول الله اذا جاء نصر الله والفتح فقال بعضهم
امرنا ان نحمد الله ونستغفره اذا نصر وفتح علينا وسكت بعضهم فلم يقل شيئا فقال لي اكذاك قولك فقلت لا فقال فما
تقول قلت هو اجل رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم اعلمه قال اذا جاء نصر الله والفتح وذلك علامة
اجلك فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توابا فقال عمر ما اعلم منها الا ما تقول وغير ذلك من الوقائع
واما الثاني فعظم رتبته دليل واضح ومع ذلك نقل بعض مناقبه في ذلك قال رضي الله تعالى عنه لا خير
فيكم اذا لم تقولوا ولا خير في ان لم اسمع بكذا في القوم وغيره وعن مسروق قال ركب عمر بن الخطاب منبر
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال يا ايها الناس ما اكثاركم في صدور النساء وقد كانت الصدقات
فيما بين رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه اربعمائة درهم فما دون ذلك ولو كان الاكثار في
ذلك تقوى عند الله او مكرمة لم تسبقوهم اليها ثم نزل فاعترضته امراة من قريش فقالت يا امير المؤمنين
نهيت الناس ان يزيدوا في صداقهن على اربعمائة درهم قال نعم قالت اما سمعت الله يقول واتيتم
احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا فقال عمر اللهم كل احد افقه من عمر ثم رجع فركب المنبر ثم قال يا
ايها الناس اني كنت نهيتكم ان تزيدوا النساء في صداقهن على اربعمائة درهم فمن شاء ان يعطي
من ماله ما احب هذه قصة مع تغير في الالفاظ في التيسير رواه غير واحد منهم ابو يعلى الموصلي
بسند قوي هذا وفيه خدشة فانه روى بعض شراح التحرير عن القاضي اسمعيل ابن اسحق القاضي
عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة قال دخلت انا وزفر بن اوس الحدثان على ابن عباس رضي الله تعالى

عنها بعد ما ذهب بصره فعد الكرنا فرائض المواريث فقال ابن عباس اترون من احصى رمل
عالج عددا لم يحص في مال نصفا ونصفا وثلثا اذا ذهب نصف ونصف فاين الثلث الحديث
وفي اخره قال له زفر لم لم تشر اليه بهذا الرأي فقال هبته والله قال شيخنا الحافظ هو موقوف
حسن جميع الرواة غير مجروح فافادة السكوت القطع غير ظاهر غاية الامر ان لسائل ان
يسأل عن قول التمام الحق بالمهابة كيف ساغ له فالجواب انه يجوز ان يكون اذ ذاك صغير السن
في ذاك لا تقبله لان القول قد تقرر في اراء الكل مخالفة واحد لا يتقرر لشيء اذ لم يكن عدد
مجتهدا والله اعلم ولا ابل الظن ان نقول ان السكوت ظاهر في التسليم وتلك الاحتمالات وان
قامت فهي لا تنفي الظهور ورد اما دفع المنار فهو ان السكوت كما سمعت [illegible] القطع وايضا
من الظاهر ان المدة التي يتمكن فيها من الاجتهاد دليل مجمل يقدر تحديد فانها تتفاوت بحسب اختلاف
الاشخاص واجتماع البال وارتفاع الموانع فرب ساكت لم يجد ما يستنبط منه ذلك اما لانعدام
الاصل النص او لانعدام المرجح عند التعارض او لعدم وجدانه المناط والحاجة لم تمس حتى يتفرغ
الحال فلا يثبت الرضا البتة وحكايات الصحابة وانه عليه واذا انتشر فيما بينهم وكان مما يعم
به البلوى فصاح الكل اليه فالسكوت من العدول المجتهدين دليل ظاهر على انهم سلموه وما قيل ان السكوت
عن اظهار الحق فسق وقد فرض ان الساكت عدلا فهو دليل قطعي على انه مسلم ففيه انه انما يكون فسقا
اذا ظهر عند الساكت الحقية وان كان مترددا فلا وفي التحرير السكوت عن المنكر مع القدرة على
الانكار فسق وقول المجتهد ليس فسقا فلا يجب اظهار خلافه لسكوت السكوت فشا بل هو مخير بخلاف الاعتقادات الا انه مكلف
باصابة الحق فغيره عن اجتهاد منكر فامتنع السكوت ورد عليه بان الكلام قبل استقرار المذاهب بل عند البحث
والمناظرة فما فات المقام مقام الاستفتاء لكن اذا لم يستفت احد فلا يجب الجواب وهذا لانه ربما لا يكون
الساكت منه بل بعيدا او لا يتيسر الرجوع اليهم فلا يجب الجواب وقال صاحب التحرير الا ان لقائل ان يجب عليه الاظهار
لتجويز رجوع المفتي الى قوله لانه يزعمه حقا ثم قال لكنه مع ذلك والاوجه ان الامر بالمعروف واجب السنة وان
راى عدم النفع او اشتغل بامر معروف اخر فهو في سعة فالسكوت غير منكر اصلا ولكل وجهة هو موليها
فعليك قطع عادة النوائب لكما فيهما وهي مذكورة في المطولات **اشراق** واهل الاجماع من كان مجتهدا الا فيما
يستغني عن الرأي وليس فيه هوى ولا فسق واما اشتراط الاجتهاد فلان قول غير المجتهد في الحقيقة قول
المجتهد لكان مقلدا للمجتهد والا فلا عبرة به لان حكمه بلا حجة واما [illegible] فلان قوله لان حكم في المتفرقات
لانه تفوه محض من دون القرآن فقوله قول الصبي وبالجملة قول من لا يعلم هدره سيان فلا مدخل للاجماع

وعلى المفتي [illegible] والكلام في مقام الاستفتاء

لاجتماعه في اصابة الحق وللاهل الجدال مجال مناقشة ولا يبعد ان يكون حاصل ما استدل باجتماعهم في
مسئلة دينية كاجتماعهم في اكل طعام اذ لا اجماع بالرأي بهذا مذهب الجمهور وروي عن القاضي ابي بكر
الباقلاني خلافه وقيل ان الاصولي معتبر دون الفروعي وقيل بالعكس استدل في المشهور بانه لو اعتبر
لانسد باب الاجماع لكثرتهم عددا من ذرات الرمل وهو مفتوح واعلم ان المقلد وان حصل حظا
من العلم لا يعتبر قوله والتحقيق ان الاجتهاد متجزئ كما مستور في موضعه ثم لم لا يعتبر قوله وح سقط الاستدلال لان
المقلد يجب عليه التقليد للمجتهد والمجتهدون اذا اتفقوا على حكم فيحرم مخالفته معاينة فلو خالف مجتهد بعد تقرر الاجماع
يعصي بالمخالفة ولا يعتد بمخالفته فهذا منع قصوره وعدم العبرة بقوله اجدر بعدم الاعتداد على ان الحق ان
عدم حسن المخالفة غير لازم فيجوز ان يخالف اولئك المجمعين ويقلد من سبقهم فلا معصية فان قيل انه
مخالفة الاجماع فلا يجوز قلنا معصية عند من يدخله في الاجماع ممنوعة وقيل ان اتفاق المجتهدين يدل على
وجود قاطع ويحرم مخالفته ولا يخفى عليك فساده فان مستند الاجماع قد يكون ظنيا كالقياس ودليس يسلم
كالقياس بدون جامع فان قول المجتهد العامي انما لم يعتد به لانه خالف الحجة القاطعة بخلاف المقلد فان
عند من اعتبر دخوله في الاجماع فلا اجماع بدونه وح لا يجوز ان يكون الاتفاق والاجماع مشروطا به والجواب
ان مخالفته غير نافعة فانها معصية وهي لا يورث تقاعد الحجة الظنية كما يشهد به الضرورة الصحيحة واذا لم يعتبر
فالموافقة وعدمها سيان فلا عبرة به فتأمل جدا وكلام المصنف يدل على ان قوله معتبر فيما لا مدخل للرأي واما المتصف
الفسق فاعتبره اصحابنا وهذا قيل بل الجمهور خلافا للآمدي والامام حجة الاسلام ابو حامد الغزالي رحمه الله
وغيره وهو لا ينظر الى ان الحجة المفيدة لحجية الاجماع ليست فارقة وما ينفيه الدليل وجب نفيه قلنا ان خبر الفاسق
يجب التوقف وفي اشتراط دخوله اعتبار خبره كيف لو كان معتبرا فيكمل ان يعقد الحجة الواضحة من فتوى الفاسق
ودفعه الطال انه التوقف فان قيل ان خبره في نفسه موجب للتوقف ولكن مع الاجماع قد خرج عن سلك
القبول قلنا انه مخالف للامارة الكريمة الموجبة للتوقف ولو صحح هذا المقام ان فتوى الفاسق لا عبرة لها
حتى وعدمها سيان فلا يعتد دخوله في الاجماع الذي هو الحجة الواضحة وبعد فلاح عن دعوة عند العامرين
واستدل في التحرير بان الحجة للتكريم وهو ليس اهلا له ولا يخفى ما فيه فانه من اين يلزم ان لا يكون محلا لشيء
وما الدليل عليه بل لعله ما ثبت حجية الاجماع تثبت الكرامة للكل مما هو كل ولا يلزم منه ان يكون لكل كرامة مثل
مثل التواتر فان خبر اهله في الدين حجة قطعة فلهم كرامة وليس لكل كرامة والله اعلم وقيل يعتبر في حقه
دون غيره كالاقرار وهذا الكلام تخليط فيها والاقرب ان الاقرار على نفسه انما يعتبر فيما عليه وهذا ابطال له
فان قبول قوله لا سيما قبول مخالفته له ويدفع بانه على الحق فانه اذا ادى اليه اجتهاده كان واجب

العمل عليه وقال شمس الائمة الاصح عندي انه ان كان معلنا بفسقه فلا حجة لقوله والا فتعتد وان علم بفسقه
حتى ردت شهادته لانه يقطع لمن يموت مؤمنا مصرا على فسقه انه لا يخلد في النار فهو اهل
الكرامة بالاذن بالدخول في الجنة فكذلك في الدنيا في اعتبار قوله في الاجماع هكذا
رواه عنه صاحب الكشف وهو غير فارق بين المعلن وغيره الا ان يبتدي فارقا آخر و
قال بعض الشافعية يسال الفاسق المخالف عن ماخذه فان ذكر ما يصلح ماخذا لاعتبر
والا فلا واختاره ابن السمعاني واما اهل البدع فان كان كفوا فهو كالكافر عند مكفره
واما غير المكفر ففي كشف المنار انه اذا دعا الناس الى بدعته لا يعتبر قوله بالتعصب بلا دليل
واظهار الخلاف مجانة وسفاهة فيكون متهما في امر الدين وفي التحرير ان الحق اطلاق
منع البدعة المفسقة غير اعتبار قول صاحبها وفي التيسير قال ابو منصور البغدادي
قال اهل السنة لا يعتبر في الاجماع وفاق القدرية والخوارج والروافض ولا اعتداد
بخلاف هؤلاء المبتدعة في الفقه وان اعتبر في الكلام هكذا روى اشهب عن مالك
والعباس بن الوليد عن الاوزاعي وابو سليمان الجوزجاني عن محمد بن الحسن وقال ابو ثور انه
قول ائمة الحديث وقال ابن القطان فمن كان من اهل الاهواء فلا مدخل له واختاره ابو يعلى و
استقراه من كلام احمد هكذا في التيسير وقال جماعة كالامام الرازي والآمدي وغيرهما وقيل يعتبر
في حق نفسه وجه الصحة بناء انه فاسق لان الكلام في البدعة المفسقة والعجب انهم قبلوا
شهادته وهي موجبة واما هاهنا فالمدخل فقط وانما الحجة بالاجماع ثم ان الاكثرين قبلوا
روايته فلان يدخل اولى والسر فيه ان منشأه اوقعه فيه التحري عن القصور في طلب الحق فيما اوقعه
فهو اهل الحق سواء في طلب الحق وداخل في الامة فلا بد منه نعم ان ثبت ان اعتبار الاجماع
متضمن لاعتبار التكريم فلا يدخل البتة لانه ليس اهلا له والاشبه ان المبتدع ان كان
ابتداعه في انكار الحجة الواضحة كالروافض فانهم يطعنون في كبار الصحابة رضي الله
تعالى عنهم واكثرهم انكروا حجية خبر الواحد لا يدخل فانه حينئذ سد باب الاجماع فانه لا يبالي ح
بانكار الحجج الواضحة فلا ينعقد به الاجماع والا فيدخل وما قيل ان خلافة الخلفاء الراشدين
بالاجماع وقد انكرها الروافض والخوارج فلو دخلوا لم يثبت وقد ثبت كالشمس في رابعة
النهار حتى ان الروافض والصحابة والعترة الطاهرة عجزوا على حقيتها فعدم دخولهم مجمع
عليه غير واضح الصحة فان الروافض حدثوا بعد والخوارج انما انكروا الحجة الظنية فان خلافة

كان خلافة امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ظنية فان الاجماع انما هو اجماع الاكثرين مع مخالفة سعد و
لمعاوية وعمرو بن العاص بكذا قالوا والاكثر ان خلافة امير المؤمنين ابي بكر الصديق بالنص
الجلي والاجماع معو بدله كما ذكره الشيخ ابن الهمام في رسالته المسماة بالمسايرة ويلوح في الصواعق المحرقة
ومع لا يتم الدليل ولكنه مخالف للجمهور ولكن ابتنى عليه فالعذر الذي ذكره الرافضي تام
واما الخوارج فقد انكروا الحجة الواضحة لان خلافة امير المؤمنين علي كرم الله وجهه ووجوه آله الكرام
بالنص والاجماع القطعي وانما انكارهم تعنت وحمق اولم يكونوا اهل اجتهاد او حدثوا البدع و
ان هذا الصادق دعواه رضي الله تعالى عنه والتشهير لدفع الغاوين الى الاقتداء بمنته ومعاوية
نحوه لم يكن مجتهداً كيف يكون من اشتبه عليه حرمة الربوا او بحرمتها مجتهداً او هو مائل الى الدنيا في هذا الامر
كيف وقد كان خلافة بعد تقرر الاجماع فانه رضي الله تعالى عنه اذا اشتكى عنده قوم فرأى تخلله
فلم يقبله فيفعل ما فعل وكيف وامير المؤمنين اجتهد في كشف شبهته ان كانت ولم يقنع اليه ولو
كان مجتهداً لاجتهد في طلب الحق وكان ينظر الى الجماعة الكثيرة التي لا يحصى عددهم قد اتفقوا
له رضي الله تعالى عنه واجتمعوا الخلافة فيهم لم يسلم له ذلك ولو نظر ما فعل فعل لا يقال انه كان كاتب
الوحي وقد قال له رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اللهم علم معاوية الكتاب والحساب وقه العذاب
رواه احمد وفي المشهور كما في تمهيد ابي شكور السالمي اذا وليت او ملكت فاحسن وقد روي
الترمذي في مناقبه انه قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم اللهم اجعله هادياً مهدياً واهده وقد احكوا ان
عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لما عزل عمرو بن سعد من الحمص ولّى معاوية مقامه تعجب القوم فقالوا
يا عجبا يعزلون عمرواً ويفضلون معاوية فقال عمرو بن سعد لا تعجبوا معاوية فقد سمعت رسول الله
صلى الله عليه وعلى آله وسلم يقول اللهم اهده وقد اشتهر قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم الامناء عند الله
ثلثة انا وجبريل ومعاوية وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يبعث معاوية يوم القيمة وعليه رداء
من نور الايمان لانا نقول كل ذلك لم يصح والحديثان الاخيران قد حكم النقاد بوضعهما وشددوا
عليه ذكره الشيخ الكامل المحدث عبد الحق الدهلوي في شرح سفر السعادة وقال مصنفه مجد الدين
المحدث لم يرد حديث صحيح في فضائله وليس يصح كتابة الوحي كان قبل ظهور الفتن وقصة نصب امير
المؤمنين عمر ان صح فهو ادل دليل على شكاية الناس عنه واما دعاؤه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
فلعله لو نفع لصدور ما صدر عنه فدعا له لاجل تسلية قلبه وهو غير بعيد ومثل هذا الدعاء لا يجب
ان يشتمل كل ما دعا له الا ترى انه اشرافه وكونه من الصحابة او من العترة لا يشترط اما الاول فقد

معاوية وكونه لم يكن مجتهداً

تنبيه ابو الشكور

قد خالفه الظاهرية قالوا لا اجماع ممن بعدهم ولا حجة فيه وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه على ما في بعض
شروح التحرير وللامام احمد فيه قولان اوضحهما انه مع الجمهور لهم ان الصحابة اجمعوا على ان لا قاطع
فيه جاز الاجتهاد ولو اخذ باي واحد من الطرفين بالاجتهاد ولو صح اجماع من بعدهم على واحد
لم يجز الاخذ بالآخر فيتعارض الاجماعان وقد مر من قبل انهما لا يتعارضان والجواب عنه على رأي فخر
الاسلام ان الاجماع الاول ينتسخ بهذا الاجماع اللاحق وللجمهور ان الحكم عليه من الصحابة رضوان الله
تعالى عليهم موقت الى ظهور القاطع الذي منه الاجماع فهو في الحقيقة عرفية عامة قائلة بان ما لا قاطع
فيه ما دام لا قاطع فيه يجوز الاجتهاد ولهم ايضا انه لو اعتبر اجماعهم لاعتبر اجماع الصحابة رضوان الله
تعالى عليهم مع خلاف بعض منهم مستمر لانه في الحقيقة البعض لا يمنع اجماع الباقين كما لم يمنع ذلك الخلاف
من بعدهم وكما لم يمنع عدم موافقته من بعدهم والجواب عنه ظاهر فانه مع خلاف مستمر لم ينعقد الاجماع اذ
هو اتفاق بعض عن الامة بخلاف من سيوجد لانه معدوم فلا عبرة لانعدام موافقته وان ظهر ان
شرط الاجماع عدم سبق الخلاف المستقر فاجماع من بعد الكائن مع الخلاف لم ينعقد والا فهو الاجماع الاول
معناه مع ما فيه فافهم افاضة الجمهور على انه لا ينعقد بالخلفاء الاربعة رضوان الله تعالى عليهم خلافا
لبعض الحنفية وللامام احمد في رواية حتى ان القاضي ابا حازم من الحنفية رد اموالا على ذوي الارحام
بعد القضاء بها للغيب بيت المال مبطلا للنفاذ ولا يبعد ان لهم ان رده بعد القضاء لظهور الدليل
عنده فان الخلفاء اذا قالوا به كان ارجح والحاصل ان قول الصحابي حجة كما عرفت وادنى رتبة
قول الصحابة بين يصار الى الترجيح فمال الى ترجيح قول الخلفاء لانهم اعلم باسرار الحكم وغيره افاضة
قيل انه ينعقد براي الشيخين ابي بكر وعمر مع مخالفة غيرهما رواه احمد وابن ماجه والترمذي وحسنه وصححه
ابن حبان والحاكم كذا في التيسير والجواب لا اقتداء لا يكون الا مع الصواب وقوله صلى الله عليه
وعلى آله وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ رواه
احمد وغيرهم كذا في التيسير وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضوان الله تعالى عليهم والجواب انهما
من اخبار الآحاد فلا تثبت حجية الاجماع القطعي الحجة ولقائل ان يقول لعل المقصود من ذلك
ان اجماعهم على امر ديني حجة كسائر الحجج فيتركب القياس وغيره من الحجج الصحيحة والجمهور لا يرون
ذلك ولا يبعد ان يقال ان الخطاب للجماعة ومن مذهبنا ان الخطاب الشفاهي لا احد لا يعم غيره
الا بدليل خارجي فيجوز ان يكون خطابا لاهل التقليد ويدل عليه لفظ الاقتداء فان المجتهد لا تقليد
ذكره في المشهور انهما القدوة الملة الاقتداء ولا يمنع الاجتهاد اورده التحرير ان ذلك مع

الاجابة

الايجاب يفيد منع الاجتهاد لغيرهم ولزوم الاقتداء بهم ويمكن ان يجاب عنه بانهما من الاحاد واد لنا
حجة الدالة على حجية الاجماع معممة وهي قطعية فلا نعارضها ولكن انما يقع ما نحن فيه ولو استدل بهما على
حجية الخلفاء في التخصيص فيكون قولهم قويا على اقوال غيرهم ويكون القياس متروكا به والحنفية بل غيرهم
لا يرونه بل اذا تعارض قول امير المؤمنين كرم الله وجهه وقول ابن مسعود يميلون الى الترجيح بالقياس
وغيره واجيب ايضا بانهما معارضان لقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
وقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم خذوا شطر دينكم عن الحميراء اتفقا على الاحتجاج واجيب بان الحديث
الاول وان روي في المعتبر فلم يعرف قال ابن حزم في رسالة الكبرى مكذوب موضوع باطل
وبه قال احمد والبزار واما الحديث الثاني فهو ايضا لم يعرف كما عن المزي والذهبي وعن عماد وقال
الذهبي هو من الاحاديث الواهية التي لا يعرف لها اسناد وقال السبكي والحافظ ابو الحجاج كل حديث
فيه لفظ الحميراء لا اصل له الا حديثا واحدا في النسائي وكذا في بعض شروح التحرير وقال الشيخ ابن همام
سنا صدون ويمكن ان يقال ان الاخبار قد تضافرت بان الاقتداء بالسنة والاجماع دل عليه و
شيد الكتاب باركانه وابى الاجتهاد ان يسكنوا الى الواحد في مقابلة قول الخلفاء فلذلك والا
فعليه ان يقدم قولهم هذا ولا يخفى عليك انهم اعلم بجميع الامور بنهم ادق فالواجب الواحد فالظاهر انه
ليس في الصحابة ولم من على حكمة او مخصص اداه ولو يقول الخلفاء راجح بالاعتبار وان روي الاختلاف
منهم فيصار الى الترجيح كما هو حكم التعارض والخطاب الشفاهي والكان لا يعم فعلة ايجاب اقتدائهم
سواء كان مجتهدين او لا على ان ظاهر الحديث يدل على ان الاقتداء بهم لانهم في الدرجة العليا من
الحق فلابد من الاقتداء فان الحق احق بالاتباع وهو في المقلد وغيره سيان هذا هو الظاهر و
لاهل الجدال مجال المناقشة واما الثاني فهو مذهب الشيعة فعندهم ينعقد الاجماع باهل العترة مع مخالفة غيرهم
هكذا رواه الجمهور عنهم والذي من كتبهم ان العترة قد حازوا جميع ما جاء به رسول الله صلى الله عليه
وعلى اله فقول واحد منهم كقول رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم فحجية الاجماع بحجية قول واحد من المعصومين
وحجية الاجماع الذي انعقد منهم ومن غيرهم انما هي لاشتماله على المعصوم عن الخطاء وبه صرح الشيعة
فبالحقيقة لا حجية للاجماع وانما الحجة الكتاب والسنة عنده الامر ان الموقوف على واحد من العترة المعصومين
كالمرفوع كقول الصحابي عندنا في ما لا يدرك بالقياس وتمام المقال عند البعض فلا يكون من الباب فان قلت
فما معنى قولهم وحجية اجماع العترة وهم علي والحسن والحسين والفاطمة قلنا ان الاجماع الواقع منهم
للحكم وان كان الافادة لاجل عصمة كل ونفع عند المعارضة لقول امير المؤمنين وحده معارضا لمنقول

امر بالاقتداء بهما كثير في الافادة

متمسك بحديث اصحابي كالنجوم

لمنقول

عن كل العترة او المنقول عنه وهو متفق عليه غيره من رؤساء الدين عندهم لا لمعارضة بل ترجيح المنقول
عن الجماعة ولنا في هذا المقام ان الادلة الواردة بحجية الاجماع انما تفيد حجية اجماع كل الامة دون بعضها
اشراق وكذلك اهل المدينة الطيبة لا ينعقد بهم الاجماع مع مخالفة غيرهم والاشتراط مروي عن
مالك فقيل ان مقصوده ان روايتهم مقدمة على رواية غيرهم وقيل محمول على اجماعهم في
المنقولات المستمرة كالاذان والاقامة وقال الشيخ ابن الحاجب المالكي انه محمول على الظاهر وقد اعترف
فيه كثيرون بان القطع لا مدخل لها في الاصابة وتشييد اركانه بان اهل المدينة الذين هم محتوون
ما ظاهرون ومتبادرون في مهبط الوحي واقفون على اسباب النزول والترجيح فيبعد كل البعد
ان لا يقفوا على دليل راجح ووقف غيرهم وبعبارة اخرى ان العادة قاضية بان الدليل الراجح
في المختلف فيه لا بد ان يطلع عليه الاكثر ويبعد كل البعد ان لا يكون منهم واحد من اهل الحل
وان كانت الاحتمالات الاخر قائمة لكنها لا تنفي الظهور ومقتضاه ان اتفاقهم حجة
ظنية ولا يخفى ان الاجماع الذي ثبت من الشرع حجيته ينعقد باهلها وحدهم او انه لا بد منهم
فلو اتفق اهلها على حكم مع مخالفة غيرهم يكون اجماعا عنده خلافا للجمهور ثم الكفي اخر ولا تتحقق
لا باهلها يكون اجماعا عند الكل فان كان للاول لا ينعقد عنده وعندهم ينعقد ولعقد الاول
ومع ذلك ففيه ما لا يخفى فان مستند الاجماع قد يكون هو القياس وسرار الرجحان فيه على الجودة
فلا يبعد ان يكون الغير هو الغائر ومع ذلك لا اختصاص له بالمدينة المطهرة وقد الزم خصار
الحاصل ان اتفاقهم حجة يحتج به ولا تعارضه خلاف من ليس منهم هذا وقيل انه ليس مذهبه وعد
الساجي قائله في التيسير وقيل ارادهم الصحابة والتابعين وتبعهم واستدل من قبله لظواهر وردت
على شرف المدينة وهي غير وافية اشراق وكذا انقراض العصر لا يشترط واشترطه الامام احمد وابن
فورك والمعتزلة والاشعري وغيرهم وقال امام الحرمين يشترط ان كان المستند قياسا وهذا هو
المشهور وقال السبكي وهو وهم فامام الحرمين لا يعتبر الانقراض البتة بل الفرق بين المستند الى قاطع ولا يشترط
فيه تمادي زمان وغيره فيشترط وهو الذي نقله بعض شراح المنهاج عنه وقيل والصحيح ان الشرط عنده
تمادي الزمان فلو هلكوا بغتة بعد الاجماع لا اجماع عنده وهذا المكان اشار اليه في شرح المنهاج والا
فيرده قوله وقال السبكي وقيل يشترط في السكوتي وهو الذي يراه ابو اسحق الاسفرايني وبعض المعتزلة
واختاره الامدي وقيل بالاشتراط في اجماع الصحابة فقط ولنا الادلة الدالة على حجية الاجماع فانها
يفيد انه متى انعقد عصم المجموع عن الخطاء واقوى حججهم انه لو شرط لم يجز مخالفة واحد منهم بعد الرجوع

ثم ان شرطوه افترقوا فمنهم
من اشترط انقراض الجميع
ومنهم من اكتفى بالاكثر

الرجوع والتالي باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانه خلاف عدم الجواز لان المجمعين كل
الامة وفي القسم غير جائزة لا يعقل غيره وانتم اعترفتم به وهو لا يصح فانه لو صح لزم ان لا يعتبر
قول من مات من المجمعين في العصر فانه يصدق انه اتفاق اهل عصر الذين هم كل الامة فيكون
اجماعا واللازم باطل بالاتفاق واجيب ان بطلان هذا اللازم مم فانه مختلف فيه فعند البعض يكون
اجماعا وهو مختار الامام الرازي في كتابه المحصول فلا ينهض حجة عليه وعند الاكثرين لا يكون اجماعا
بمنع الملازمة وتفصيله ان المجمع وان مات لكن لم يمت قوله فان موته لموت الدليل ولم يمت فهو ثابت
فلم ينعقد اتفاق الكل لخلاف ما لكن فيه فان الرجوع بعد الانعقاد وهو غير نافع وهناك الاجماع متضمن
لمخالفة مخالف فالعدم ركنه ويستيقظ بماله وعليه ان شاء الله تعالى افاضة قال الشيخ ابن همام في فتح القدير
بعد ما اثبت عتق ام الولد وعدم جواز بيعها عن عدة من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم و
بالاحاديث المرفوعة استبيح ثبوت الاجماع على بطلان البيع ومما يدل على ثبوت ذلك الاجماع ما اسنده
عبد الرزاق انا معمر عن ايوب عن ابن سيرين عن عبيدة السلماني قال سمعت عليا يقول اجتمع رأيي
ورأي عمر في امهات الاولاد ان لا يبعن ثم رأيت بعد ان يبعن فقلت له فرأيك ورأي عمر في الجماعة
احب الي من رأيك وحدك في الفرقة فضحك علي رضي الله تعالى عنه ولعل بعد ان رجوع علي رضي الله تعالى
عنه يقتضي انه يرى اشتراط انقراض العصر في تقرر الاجماع والمرجح خلافه وليس يخفى ان لامير المؤمنين
شأنا يبعد اتباعه ان يميلوا الى دليل مرجوح ورأي مغلول ومذهب مرذول فلو كان عدم الاشتراط
اوضح لا كوضوح شمس نصف النهار كيف يميل هو اليه وقد قال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم
انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي رواه الصحيحان وقال رسول الله صلى الله عليه
وعلى اله وسلم انا دار الحكمة وعلي بابها رواه الترمذي فالانقراض هو الحق لا يقال ان الخلفاء الثلاثة
ابواب العلم وقد حكم عمر بامتناع البيع لان غاية ما في الباب انهما تعارضا ثم المذهب ان امير المؤمنين
عمر افضل وهو لا يقتضي ان يكون الافضلية في العلم ايضا وقد ثبت انه دار الحكمة فالحكم حكمه هذا
على انا نقول ان ثبوت حرمة البيع عن صحابة معدودين لا يثبت الاجماع فلعل من غيرهم من رأوا الجواز
لم يرووا شيئا من الطرفين فلا ينعقد الاجماع وقول عبيدة رأي عمر في الجماعة لا يدل ايضا على الاجماع فان الجماعة
مثلا ينعقد بثلاثة مثلا فلا دليل اصلا على انه خالف الاجماع ويومي اليه ما اورده التيسير عن البيهقي عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه
خطب على منبر الكوفة فقال اجتمع رأيي ورأي امير المؤمنين عمر ان لا تباع امهات الاولاد وانا الان ارى بيعهن فقال له عبيدة
[...]لما في رأيك مع الجماعة احب الينا من رأيك وحدك فاطرق علي ثم قال اقضوا ما انتم قاضون فانا اكره ان اخالف

مسئلة بيع امهات الاولاد

افضلية عمر لا تقتضي الافضلية في العلم

كراهة علي عن مخالفة عمر في المسئلة ... تعظيم

اصحابنا والظاهر انه ان اصحابنا معه في جواز البيع فالحاصل انك رايت الكراهة في مخالفة تلك الجماعة وانما اكره مخالفة جماعة
هم جماعة متفقة معنى حقيقة تلك المسئلة وح فالحديث المرفوع منسوخ لانه بعيد ان لا يطلع عليه بخلاف غيرهم فانه من الجائز
ان لا يطلعوا على الناسخ واطلعوا على اصل الحكم كما وقع لبعض الاصحاب انه اطلع بعد اربعين سنة كما في فتح القدير
نعم المقام لكن فيه نظر فان الاحاديث لم توقعه في الجواز ثابت فليكن امير المؤمنين متمسكا بها ولم يصل الناسخ كما
مثله في غيره ويمكن ان يقال ان الاحاديث قد تعارضت وكذا اقوال عظماء الصحابة فالمصير الى الترجيح وام الولد امة
فيبقى على الاصل الى ان يبطله المبطل متعارض مع المثبت فلم يثبت فان قلت الحرمة متقدمة على الاباحة قلت
اذا لم يكن الاباحة ثابتة لنسخ بادلة محققة فان كونها امة مما لا مرية فيها ولا يبطل كونها امة الا بدليل ولم يقم قاطع فيه
وكيف كان فكلامنا انه لا يثبت ظنا او قطعا كون المذهب اشتراط الانقراض وانما يثبت لو ثبت الاجماع وقد ثبت
حاله والله اعلم فاجاب قد عزى المصنف هذا المذهب الى الشافعي ومشكك من قبله ان الموجود انتهاء كالموجود في الابتداء
فلا ينعقد الاجماع لو خولف بعد ولا توجد هذه النسبة في كتب اصحابه نعم انما عزوه الى بعض اصحابه كما عرفت واما
هذا الدليل فلا يوجد الا هم ان يتحمل غايته التمحل يرجع الى ما ذكر من دليلهم والا فقصوره على منصة الظهور مسألة
وقيل يشترط في الاجماع اللاحق عدم الاختلاف السابق عند ابي حنيفة وبه قال بعضهم فلا يكون اجماعا هو حجة وقال
الامام احمد وامام الحرمين وحجة الاسلام انه يمتنع حصوله والجمهور على انه حجة واجماع واقع وابو حنيفة لم يصرح به
وانما خرجوه من بعض مذاهبه ولذلك قال في التيسير كلمة في الصحيح اي ليس ذلك الى ابي حنيفة بل هو اجماع عنده وانما
فهموه من حكمه بنفاذ حكم القاضي ببيع امهات الاولاد فان حكم القاضي ان كان مخالفا الدليل قوي كالخبر المشهور
لا ينفذ فبالاولى ان لا ينفذ وهو مخالف للاجماع الذي هو دليل لا شبهة فيه وهو انه كان مختلفا فيه من قبل ثم تقرر
الاجماع على الامتناع فعلم انه لا يعتبر هذا الاجماع اجماعا وليس دافع الاختلاف الآراء من قبل وعند محمد لا
ينفذ فخرج منه انه يرى عدم الاشتراط وابو يوسف مع ابي حنيفة على ما ذكره شمس الائمة السرخسي ومع محمد على
ما ذكره صاحب الميزان وخرج منه الاشتراط وعدمه واعلم ان اللائح من فتح القدير ان الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم اختلفوا ثم اجمعوا وح يكون المسئلة عامة لما اتفق هؤلاء المختلفون او غيرهم وفي التحرير ان المجمعين التابعون
وهو الاشهر فيكون المسئلة مختصة بما اذا كان المجمعون غيرهم ويشعر به لفظ السبق ولفهم التعميم لفظ فان المسند
في الصورتين واحدة والاظهر من الروايات كما في الفصول الاستروشنية وغيره لا ينفذ عندهم جميعا وفي الجامع
موقوف نفاذه على امضاء قاض اخر وانما كان الصحيح ذلك لان الاملاك ليست فارقة وانما نفذ القضاء
على تلك الرواية لان هذا الاجماع مختلف فيه وفي التيسير فعند الاكثر اجماع وعند الاكثر ليس اجماعا وكان
اجماعا فيه شبهة ولهذا لا يكفر جاحده ولا يضلل فهو كقضاء في مجتهد فيه قالوا وان مقتضاه ان ينفذ بلا

حـ وام الولد امة نعم امته يكتسبها انسان ونحوه استحقاق الحرية تمنع بيعها فلا يباع كالمكاتب فلا تخرج عن اصل الجواز بهذا والله اعلم
مولانا عبد العلي مد ظله العالي

يردف امضاء قاض آخر لكنه لما كان حجة قطعية لقوة الادلة وهو بني على رجحان عدم النفاذ
ومع ذلك نفي النفاذ شبهة لان من يرى عدم الاشتراط لا ينفذ عنده ومن لا يرى عدم
الاشتراط يرى نفاذه فنفس النفاذ مختلف فيه فيحتاج في النفاذ الى قضاء آخر ليتقوى بحيث لا يقدر
على ابطاله ثالث والمقصود انه لا يدل على الاشتراط والاتفاق الائمة على عدم الجواز وقضاة
زمان الا [illegible] حتى الهم الحكم بموجب مذاهب مقلديهم فحكمهم بما يخالف مذهبهم ليس بحق ولانه خلاف
الا شبهة ان يتفق ان الاجماع اذا تقرر وهو حجة بلا شبهة فلا يكون تاخرا لا انه ما حادث
محله نعم او احتج المخالف القائل بعدم الوقوع كالاشعري واتباعه بان العادة قضت باستحالة
الوقوع لان العادة الاصرار على المعتقدات خصوصا في الاتباع ولا يخفى ما فيه واحتج
المخالف الاخر بان المذهب لم يمت بموت الذاهب لان حجيته بدليله وهو حي فالاجماع
اللاحق انما هو اجماع بعض الامة والجواب ان الدليل قد مات بدليل بانعقاد الاجماع اللاحق فان
قالوا انه يعتبر قوله في تجويز الاخذ به قلنا ان اريد الجواز قبل الاتفاق فمسلم وغير نافع وان اريد بعده فممنوع
فانه يمنع اعتباره الاصل وجوه كما في صورة الناسخ وان قالوا لو وجب تضليل بعض الصحابة
القائل بخلاف المجمع عليه قلنا الملازمة ممنوعة فانه كان بالاجتهاد وجاز الاخذ به غاية الامر انه
ظهر بالاجماع خطاؤه ولا خطر فيه فان احد الطرفين مصيب والآخر مخطئ وههنا بحث لان موت
القائل مميت قوله اولا وعلى الاول يلزم ان ينعقد الاجماع اذا مات احد الطرفين وبقي الآخرون
كلهم كما في مسألة العول فانه يقول به ابن عباس فقط وبعد موته مات قوله وح ينبغي ان ينعقد
الاجماع ولم يقولوا به كما عرفت من قبل عن قريب وعلى الثاني فلا اجماع لاحقا لان قول سابق
اذ هو باق فقد وجد الخلاف لن قالوا ان الاجماع اللاحق قد اماته قلنا ظاهر ان اماته اللاحق بماذا
ان كان اجماعا او قول السابق باق فقد اختلف فلا اجماع والسر فيه ان اللاحقين بعض الامة
ولئن تنزلنا قلنا كمثله في ذلك فان الباقين وحدهم او مع الآخرين المتجددين مبلغ الاجماع
فانه يصدق عليه انه اتفاق كل الامة في عصر فقد اماتت قول فرد غاية الامر ان الميت مات
بقوله وههنا لم يمت كذلك بل مات اولا ثم مات بالاجماع اللاحق قوله والفرق غير منضبط وان قالوا
انه في هذه الصورة لم يتجدد شيء بل انما هو بقاء ما كان ولم يكن مميتا من قبل فكذا الآن قلنا حدث
للباقين صفة لم يكن من قبل وهي كونهم كل الامة فان قيل ان الميت قد خالف اهل عصره فلم ينعقد
الاجماع بدون وفاقه واذا انقرض الخلاف ثم انقرض العصر فجاء آخرون فاتفقوا على واحد من

القولين فهو اتفاق ثم لو وجد فيه مخالف قلنا ان المخالفة ليست الا استخراج خلاف بالسنخ الآخر وهو
في كلمة الصور ونحن وخصوصه في لفظ اهل العصر غير ضاره فان اشتراطا في الاجماع اتفاق الجميع
في وقت ولم يكن منهم مخالف اصلا فيطالب بالتوقف فان الناس قد صدق عليهم انهم واحد منهم او
مع الغير قد اتفقوا على حكم كما اذا تقرر الخلاف ثم استقر الوفاق من آخرين وكل كل الامة في عصر فانه
احد منهما من الاجماع دون الآخر بحكم فالاظهر ما اليه البعض ان اجماع الباقين اجماع والله اعلم
ولعل الله تعالى يحدث بعد ذلك امرا **مسئلة** والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع عند
الاكثر وفيه خلاف الهداية وهو معزو الى ابن جرير وبعض المعتزلة الى الحسين الخياط استاذ الكعبي على ما
في الكشف وهو رواية عن الامام احمد وقيل ان كان الاقل عدد التواتر فلا حجة لاجماع الاكثر
والا فهو حجة وقال عبد الله الجرجاني وابو بكر الرازي ان سوغ الاكثر اجتهاد الاقل فلا ينعقد الاجماع
وان لم يسوغوه فهو حجة واختاره شمس الائمة لانه قال الاصح عندي ما اشار اليه ابو بكر الرازي
ان الواحد اذا خالف الجماعة فان سوغوا له الاجتهاد لا يثبت حكم الاجماع بمنزلة خلاف ابن
عباس للصحابة في زوج وابوين ان للام ثلث جميع المال وان لم يسوغوا له الاجتهاد وانكروا
عليه قوله فانه يثبت حكم الاجماع بدون قوله كقول ابن عباس في حل التفاضل في اموال الربوا فان
الصحابة لم يسوغوا هذا الاجتهاد حتى ادى انه رجع الى قولهم وقيل انه ليس اجماعا لكنه حجة ولنا
الاجماع هو اجتماع كل الامة ولم يوجد وليس اصابة الاكثر مما لا بد منه لاحتمال كون الحق مع الواحد الخ
لا يصح غاية ما يلزم منه ان الحجج المتقدمة على حجية الاجماع تتقاعد عن اثبات حجية اجماع الاكثر ولا يلزم
منه ان لا يكون حجة اصلا كيف وان عدم انتاج دليل لا ينفي اصل الدعوى لان الدلائل اربعة ولو كان
دليلا يكون اجماعا ولن يكون كذلك فالاحتجاج به احتجاج بلا دليل وفي التحرير انهم لم يعدوا قول ابن عباس
في العول وقول ابي هريرة وابن عمر عدم اجزاء صوم رمضان في السفر كما نقل بعض شراحه عن شيء الى فقط
انه حكي عن عمر وابنه وابي هريرة قال قال ابن المنذر وروينا عن ابن عمر انه قال ان صام في السفر قضى
افطر في الحضر وروي عن ابن عباس انه لا يجزيه مخالفة للاجماع وهذا يدل على انتفاء الحجية بانه لو كان حجة
لعابوا عليهم فانهم خالفوا الحجة الشرعية واذا لم يعيبوا عليهم اصلا دلت على انه ليس بحجة وفيه ان حجية
هذا الاجماع باخبار الاحاد على ما تراه فلعلهم لم يجوزوا ان من يطلع على قول هؤلاء لم يطلع
بانه حجة او من اطلع على انه الحجة لم يطلع على قول هؤلاء وايضا ان من الدلائل التي هي السنة ما يدل
على وجوب اتباع الجماعة ومنها ما يدل باستقلاله على اقوال هؤلاء على ما زعموا فتمسكوا بالدليل

بدليل شرعي مثل دليل الاتباع فليسوا اهل الطعن فسكوتهم عن الطعن لا يدل على ان الاتباع ليس في
شئ فالاوجه ما هو المشهور وهو انما يتم بابطال دليل المخالف وما استمع انه احتج بقوله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم ان الله لا يجمع امتي او امة محمد على ضلالة يد الله مع الجماعة ومن شذ
شذ في النار رواه الترمذي وقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم اتبعوا السواد الاعظم
فانه من شذ شذ في النار رواه ابن ماجه وفي معناه من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة
الاسلام من عنقه رواه ابو داود واحمد واجيب بان الجماعة هي جماعة الاجماع كما يدل عليه
لا يجمع الحديث وكذا السواد الاعظم ويرد عليه انه تخصيص بلا مخصص فان الجماعة تعم الكل والاكثر
والجواب ان امير المؤمنين عليا لم يكن داخلا في اجماع الخلافة مدة ثلاثة ايام وكذا لم يكن داخلا في
بيعة بعض الصحابات الاولاد وكذا عبد الله بن عباس في القول لم يكن مع الجماعة ولا يحل لمسلم ان ينكر
على امير المؤمنين وكذا على ابن عباس وليس اتباع الاكثر واجبا كيف لو كان كذلك لما اقدم علي على تركه
مثله فلا بد من ان يكون منصرفا عن الظاهر فالجماعة جماعة اهل الاجماع والاي على المقلد من غير الماهر
باسرار الشريعة الغراء فانهم ان قلدوا قلدوا الجماعة وهو لا يخرج عن شئ او المراد والله اعلم ان
فارق الجماعة بلا دليل والسر فيه ان الظاهر ان الجماعة لم يميلوا الى هوى النفس فمن لا دليل له يتبع الجماعة
وهو لا يخرج اليه عن شئ وقد احتج اليه لخلافة امير المؤمنين ابي بكر الصديق فانه ما كان امير المؤمنين
على كرم الله وجهه داخلا في الاجماع والضعف فيه ظاهر فانه قبل دخوله لا اجماع واما البيعة
بدليل الاجماع لهم والعقد بعد بيعته كرم الله وجهه بعد ثلاثة ايام وقيل ستة اشهر فافهم ولا تغفل
الفراق وحكمه في الاصل ان ثبت المراد به شرعا على سبيل اليقين وقال النظام وبعض الشيعة
يمتنع وقوعه عادة وقال بعض الخوارج والشيعة انه ليس بحجة ولنا اولا قوله عز من قائل ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا
فانه رتب الوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين فيكون سبيلهم حقا بلا مرية ويرد اولا بان ترتب
الوعيد يجوز ان يكون على المشاقة والاتباع جميعا معا فالاتباع بعض العلة والجواب ان المشاقة
وحدها كافية في ترتيب فلا يكون الا جزء العلة وثانيا بان الوعيد مشروط بعدية تبين الهدى فالمعنى
والله اعلم ومن اتبع غير سبيل المؤمنين بعد ما تبين له الهدى واجيب اولا بان التحقيق ان قيود
المعطوف عليه لا تنزل الى المعطوف عليه اي ليس مقتضى العطف وانما هو من خارج فالاتباع مطلق
وفيه بحث فان ههنا احتمالين الاول ان يكون عطف يتبع على مجموع يشاقق الرسول من بعد ما

له الهدى حسبما هو الظاهر فلا يعود الضمير اليه والثاني ان يكون على تقدير تبين الرسول فقط في تعلقه به ويكون
الجزاء مترتبا على الامرين وهما بعد تبين الهدى فلم يبق في البين الا الظهور ومثله لا يثبت الاصل
الكلي الذي يتفرع عليه جملة من المسائل الاصولية والفروعية ولئن سلم فالقيود انما يعود الى المعطوف
فمع قيام الاحتمال لا دليل قطعيا فلا يبلغ حد اليقين بحيث يكون الى حد لا يخفى فانما هو دليل كسائر
الادلة من اخبار الاحاد والاية قوله الصحيح خامل جدا وتابا بالمسلمين عوده الى المعطوف
فالهدى انما هو هدى التوحيد والنبوة وح لا يضر كما لا يخفى وفيه انه تاويل فيكون ظنيا فيعود الى ما
عرفت عن قريب مع انه يمكن مطالبة المقيد بذلك بان السبيل مضاف الى لفظ غير وهو لا يعم بالاضافة
فكذا السبيل فيكون اتباع بعض السبل كالكفر فلا دليل على الاجماع سلمنا عمومه لكل افراده الكفر يدل عليه تعليقه
بوصف الايمان فالمعنى والله اعلم سبيل المؤمنين بما هو مؤمن وغيره هو الكفر وح يندفع ما اجيب
ان الاضافة تستدعي الاستغراق ويدل عليه انه يصح الاستثناء منه فان استدعاء الاضافة مطلقا
مم واما المسلم استدعاء الاضافة المعرفة ولئن سلم فليس نصا وصحة الاستثناء انما هي اذا قامت
القرينة على الاستيعاب وانما يتوجه على ما حررناه الاعتراض بان السبيل مفرد وهو لا يستوعب ورد الجواب
بان السبيل هو الدليل على ما يقتضيه اللغة والضعف فيه ظاهر كما يكشف عنه قوله عز من قائل قل هذه سبيلي
ادعوا الى الله وخامسا بان اللام في المؤمنين للطبيعة او العهد فلا دليل على ثبوت الاجماع
اطلاق
والكائنة للاستغراق فلا تفيد للمجموع بل لكل فرد فان قلت لو كان كذلك لكان اتباع غير سبيل
كل مؤمن محط الوعيد ولا يخفى ما فيه قلت بل المعنى امر سبيل المؤمن بما هو مؤمن ومن غير سبيله من حيث كونه غير
سبيله من هو الكفر ومن الواضح ان اتباع الكفر يجعل المتبع في الجحيم البتة واين هو من الاجماع
ومما يؤيده ان الآية نزلت فيمن ارتد العياذ بالله والظاهر ان يعلم من قوله لا يتبع سبيل غير الله الخ
منع ترك اسباب الصلاح واجيب بانه يلزم ح ان يكون مخالفة سبيل المؤمن مع الموافقة فانه
لا منع لمخالفة الرسول عليه السلام وعلى آله الا ترك الايمان وسمي به لكونه في شق اي في جانب
والرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم في اخر وفيه ان التفاوت بالعنوان وهو شائع كما في قوله
تعالى ومن يحارب الله ورسوله الآية بعنوان مخالفته عليه السلام وعلى آله امر ومخالفة المؤمن
من حيث انه مؤمن وهو الكفر امر وفيه اشعار بان سبيل المؤمن هو السبيل وغيره ليس بسبيل
ومثله غير ممنوع كما لا يخفى مع ان الاجماع الحق ليس الا سبيل الرسول عليه وعلى آله وسلم
فاتباع غير ذلك السبيل هو اتباع غير سبيله عليه السلام وعلى آله وسلم وهو المشاقة فتامل جدا

جدا او لبس تنزل فهو ظاهر غير قطعي ومثله لا تثبت اليقين الذي مر ولا يثبت به الاصل الكلي وثانيا
بان غاية ما لزم ان اتباع غير سبيلهم حرام واما ان اتباعهم واجب فكلا فان بينهما واسطة وهو ان
لا يتبع احدا والجواب انه دل على ان سبيلهم حق وكل حق يجب اتباعه فان مباحا فيجب الاباحة او ان
واجبا ففيه الوجوب وايضا انه يفهم منه عرفا اتباعه وثالثا بان اتباع كل سبيل مراد فان سبيلهم
لو كان اباحة او كراهة ما يجب الاتباع فهو عام قد اريد منه البعض ولكن ذلك هو الايمان وشعبه
والجواب اولا بان اتباع الاباحة ان يرى ذلك كذلك وقد مر في اتباع فعل النبي صلى الله عليه وعلى اله
وسلم وثانيا بانه غاية ما يلزم ان يكون مخصوصا بما اقتضاه المخصص وهو كون المباح لا يجب
اتباعه فيكون حجة فيما بقي وحينئذ يرد ان العام المخصوص بالبعض عندنا ظني فلا يثبت كون حكم الاجماع
قطعيا واما على طور الجمهور من ان العام مطلقا ظني فلا يراد لحاله على كل تقدير اللهم الا ان
يتفق المناط في العام فيما بقي وله قطعي وثالثا بان سبيل المؤمنين ليس على الاستغراق لان سبيل
المؤمنين المجمعين تحصيل الحكم الشرعي بدليل غير الاجماع من الكتاب والسنة والقياس وبعد ما انعقد
نفسه دليل مستقل ثم واجب بمثل ما مر من ان الخصوص بدليل لا يورث اشتغال الخصوص الا قليلا
فيكون فيما وراء ما اقتضته دليل التخصيص باقيا على التناول ويرد عليه مثل ما مر ويمكن ان يقال ان سبيلهم
تحصيل الحكم بسلوك الادلة اذا لم يوجد الاجماع وبعد ما انعقد فهذا استغنوا وعلينا كذلك ومنها ثانيا
قوله عز من قائل كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والخيرية تقتضي الحقية
فيما اجتمعوا او هو غير واف فان الخيرية لا تقتضي العصمة عن الخطاء فان الخطاء في الاجتهاد ليس معصية
ولو سلم فهو خطاب لجماعة مخصوصة والخطاب الشفاهي لا يعم الا بدليل خارج وهم بعض الامة
ولو سلم فهو حكم على كل فرد والجواب عنها انه اذا ثبت الخير لكل فللمجموع بالطريق الاولى فتامل وايضا فالخيرية
لا تقتضي ان يكون النسبة الى كل الامور وانما تقتضي الخيرية بالنسبة الى الامة التي اخرجت للناس ثم
ان كانوا امة الانبياء السابقة عليهم السلام وعلى نبينا وعلى اله فيكون المجموع من حيث المجموع افضل الخيرية
خير امتهم بالنسبة الى مجموع حفائلهم فمن الجائز ان يكون يامرون بما الخيرية وعلى التقديرين لا يثبت
اصابة الحق بالاجماع وان كانوا هذه الامة اللاحقة وهم التابعون وتابعوهم مثلا فكذلك ولا
يثبت المطلوب البتة وثالثا قوله عز من قائل وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا ويرد
عليه مثل ما مر فتدبر ورابعا قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم لا تجتمع امتي على الخطاء وامثاله ويرد عليه
انه خبر واحد والجواب بانها وان كانت احادا الا انها لتعدد الطرق متواترة المعنى كسخاوة امير المؤمنين علي.

كرم الله تعالى وجهه وقد عدها صاحب المحصول او عد بعضها منها صاحب التيسير وعزاه الى ان نفهم
علما بما هو ظاهر كلامه وتفصيله انه ان اريد جميع الامة الى يوم القيمة او امة كل عصر او امة
ما من الامم وقد عرفت مما تقدم ان الاخير غير مراد فان المعنى لف الناس درايتهم لم يعرف
والاول ينافي الاجماع وسوق الحديث الى ان العصمة عن الخطاء او مع الجماعة بحسب تلقوا
بالقبول هذا او استبعده الامام الرازي في المحصول وقال انا لا نسلم بلوغ مجموع هذه الاخبار
حد التواتر فان العشرين بل الالف لا يكون متواترا لانه ليس مستبعد في العرف اقدام
عشرين على الكذب في واقعة معينة بعبارات مختلفة سلمناه فتواتره بالمعنى غير مسلم فان
المشترك ان الاجماع حجة او معنى اخر يلزم منه ذلك اما الاول فضعيف او عينتم انه نقل متواترا من
رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم والالفاظ كون الاجماع جاريا مجرى العلم بوجود غزوة
بدر ولما وقع الخلاف فيه والثاني فانا نراكم بعد الفراغ عن تصحيح متن هذه الاحاديث
تستدلون بلفظ خبر واحد فيوردون عليه الاسولة والاجوبة ولو كان ذلك متواترا لكان الاستدلال
عبثا وبهذا ظهر الفرق بين علمنا بشجاعة امير المؤمنين فانا بعد سماع تلك الاخبار المنسوبة لا نحتاج
الى الاستدلال ببعض تلك الاخبار على الشجاعة بل يحصل العلم الضروري بذلك اما ههنا فبعد تسليم
بعد سماع هذه الاخبار نفتقر الى الاستدلال ببعضها فعلمنا ان كون الاجماع حجة ليس جزءا من
مفهوم هذه الالفاظ وان ادعيتم ان هذه الاخبار دالة على معنى مشترك هو كونهم معصومين
عن الخطاء قلنا انه معنى التواتر في نفس كون الاجماع حجة وقد عرفت ما له ههنا وانت قد
تعرف ان هذه الاخبار اذا بلغت عدد التواتر فالمشترك هو العصمة امر يقيني وليس مثله الا مثل
الشجاعة وما شابهها وانما الشغل من الشغل بالاستدلال لزيادة التقوية او لم يعرفوا بلوغها
عدد التواتر وهذا لا يبطل التواتر المعنوي كما لا يخفى واما منع بلوغها عدد التواتر فكا
جدل فان العدول الذين لم يروا الكذب اصلا سيما الكذب على رسول الله صلى الله عليه وعلى اله
وسلم واذا بلغوا عدد العشرين فقد يفيد العلم بالمشترك والله اعلم وخامسها ان الامة في
كل عصر اجمعوا على تخطئة مخالف الجماعة بما هي جماعة والعادة تقضي بان التخطئة من كل لا يكون الا
بقاطع ثابت عندهم وايضا هم بعد موته على القاطع والعادة تحيل اجتماع هذا الجمع من الصحابة
والتابعين المحققين الا عن دليل وهذا انما ان ثبت انهم بعد عن اتفاق الكل بحيث لا نشذ
احد وخطؤوا مخالفه وسبيله لا يخلو عن الخوف وتمسكوا بوجوه اخر لا يخلو عن خلل والمخالفون تارة دعوا

ادعوا امتناع الوقوع في العادة وامتناع الوصول الينا اما الاول فلان انتشارهم في الاقطار
والنواحي يمنع نقل الحكم اليهم عادة وهو مجرد دعوى فانه لا منع في المتواتر وبعد جدهم في البحث
والطلب واما الثاني فلامتناع معرفتنا علماء الشرق والغرب باعيانهم فضلا عن اجتهادهم واقوالهم
مع جواز رجوع البعض قبل قول الاخر وايضا ان الاحاد لا يفيد والتواتر عن الكل في كل طبقة ممتنع عادة
ورد عليه بانه تشكيك في الضروريات فانا قاطعون باجماع كل طبقة عصر بتقديم القاطع على المظنون
حتى صار من ضروريات الدين ولا يخفى عليك بان معرفة الاجماع بطريق النقل او المشاهدة لا تخلو
عن خفاء اللهم الا ان يكون جميع اهل العقد والحل منحصرين في بلدة او نحوها فان شافهه الكل عاما
مستحيل وانما المتصور التعاقب وهو ان تيسر فلا تيسر ان يتحقق او لطلان ان من شوفه اولا
مستمر على اجتهاده ولم يرجع عند اجتهاد الاخر فلا بد من مشافهة دلنا على ان مجتهده في الوقت
الفلاني وهكذا الى ان تستوعب ولا يخلو عن بعد ومع ذلك احتمال الكذب بمصلحة قائم وهكذا
الحال في النقل فان الناقل ان كان واحدا فلا بد ان يخبر ان فلانا اجتهد في ذلك الوقت هكذا
وهكذا الى الاستيعاب ولا شبهة في بعده ومع ذلك فالثبوت ظني محض واما التواتر فثبوته ابعد من
الاحاد كما لا يخفى نعم انما يثبت بطريق الظن والتخمين واما ما هو فيه بدون ذلك النقل ممكنة كالاجماع على
وجوب الحج مثلا فان الضرورة قضت بان ما وجوبه ظاهر للكل لا احد ينكره احد واجماع تقديم القاطع لعله من هذا
القبيل وامر خلافة امير المؤمنين ابي بكر لا يرد نقضا فان اكثر المجتهدين كانوا حاضرين والظاهر ان من غاب
ان فرض كونه مجتهدا ليس من امثال الحضور بل من اصاغرهم وقد اشتهر على الكل حتى ان سواد الجمع والاعياد
وكلهم اجمعون فهذا اول دليل على الرضا والاعتقاد بحقيته وكذلك الاذان والاقامة والحاصل ان
علمنا بوقوع الاجماع بالمشافهة لا يخلو عن بعد واما ما هو مشتهر في الشرق والغرب واحتياج الكل اليه
ودليله بوجه في الشهرة فممكن العلم نحو اثبات الحكم مثل امتناع بيع امهات الاولاد بالاجماع
واشباهه لا يخلو عن بعد فان احتمال عدم اجتهاد بعض عن في زاوية من وجوه الارض واحتمال خلافه مع
اجتماعه قائم فلا يحصل الا الظن هذا والله اعلم بالصواب اشراق والداعي قد يكون من اخبار الاحاد
والقياس اختلفوا اولا في الاجماع لا ينعقد من غير مستند فالجمهور على انه لا بد منه وشرذمة قليلون على
خلافه وتفصيله في موضعه والقدر الضروري ان الفتوى بدون الدليل حرام فلا يقصدونه من العدول واذن
المستند لا بد منه فخبر الواحد والقياس هل يصلحان مستندين فالجمهور على طرف الاثبات وابن جرير
الطبري والقاشاني من المعتزلة على النفي والظاهرية على نفي القياس فقال بعضهم يجوز عقلا لكن لم يقع

وقال بعض مشايخنا لا ينعقد الا عنهما اما مسلك الظاهرية فواضح فانهم ينفون القياس واما مسلك
غيرهم في القياس فهو انه مختلف في حجيته والظاهر ان كل عصر لا يخلو عن مخالف ويمكن ان يكون
الكلام في خبر الواحد ولنا خلافة امير المؤمنين ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه فانه قال ابن مسعود لما
قبض رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم منا امير ومنكم امير فاتاهم عمر الستم تعلمون ان رسول الله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم امر ابا بكر ان يصلي بالناس فايكم يطيب نفسه ان يتقدم ابا بكر فقالوا نعوذ
بالله ان نتقدم ابا بكر حديث حسن اخرجه احمد والدارقطني وعن امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه انه
قيل له حدثنا عن ابي بكر قال ذلك رجل سماه الله الصديق على لسان جبرئيل خليفة رسول الله صلى
الله عليه وعلى آله وسلم على الصلوة رضيه لديننا فرضيناه لدنيانا وقال صاحب التحرير والعمدة ضعيف المثبت فيه
نظرا فان ثبوتها بدلالة النص اورد عليه بان انفهام المناط لغة ممنوع ثم كيف وقد توقف علي والنص
اتفقوا على انه لا نص في الخلافة وانت تعرف ان توقف امير المؤمنين يجوز ان يكون الامر كالاشتغال
بالتجهيز ونحوه وقد قال رحمه الله تعالى في المسايرة ان فيها نصا لكنه خفي فلعل الاتفاق على انتفاء الجلي
ثم ان كونه دلالة النص غير ظاهر كما لا يخفى وقد يستدل بحد الشرب فانه في الموطا ان عمر استشار في
الخمر يشربها الرجل فقال له علي بن ابي طالب نرى ان تجلده ثمانين فانه اذا شرب سكر واذا سكر هذى
واذا هذى افترى وعلى المفتري ثمانون انتهى ثم استقر اجماعهم على ذلك وقد مر من قبل وقيل انه
استدلال لا قياس وهو انما يتم ان لو ثبت ان المفتري عليه الحد بل الظاهر انهم قاسوا بالجامع
الافتراء ولا يبعد ان يقال انهم اجروا حكم الشيء على ما يفضي اليه كما في مقدمات المس في الاعتكاف
ونحوه فلا بد من ان يثبت ان حكم الشيء لما ثبت لما يفضي اليه فالاشبه انه قياس التسبب للاذهاب الوقاد ثم
اورد عليه ان الحنفية لا يثبتون الحدود بالقياس فكيف يصلح ان يكون مستنده واجيب بان المستند
اعم من ان يكون مثبتا ولا ينفعه فان الاجماع لا بد له واجيب بان المستند اعم من الافتاء واذا افتى كل ثم في
بالقياس فلا بد من ان يكون مثبتا والا كان الافتاء بلا دليل وهو محرم فلا بد من ان يكون دليلا شرعيا
ثم ان كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم جعلوه دليلا على الحد فمن المذهب ان مذهب الصحابة حجة
ذلك ان الاجماع قد انعقد عليه والحق ان القياس يصلح مثبتا للحد واما من قال من مشايخنا ان القطعي
لا يصلح سندا فواضح البطلان فان الصلوة مجمع عليها بلا ريبة وكذلك امثالها الا ان اريد ان الحكم
ثابت به فلا دخل للاجماع فان اثبات الثابت محال بخلاف ما اذا كان ظنيا فانه متردد فيه فيتقوى
بالاجماع ولكن يرد انه حينئذ يصير النزاع لفظيا فان من قال بان السند قد يكون قطعيا وهم الجماهير ارادوا

اراد وادون الحكم وان كان ثابتا في نفسه بلا مرية بتلك السنة لكن الاجماع دليل مستقل فللمجتهد ان
يستدل بايهما شاء كما اذا كان له ادلة فوق الواحد من القطعية وهذا لا معنى للانكار
عليه وما ذكره لا ينكره احد كيف ان الاجماع في الحقيقة كالنسخ ولذلك قال صاحب التحرير انه
لدفع ما يقال انه لا فائدة للاجماع وهو لا فرد رده بلحة اليه فان الاجماع الا اجتماع
الآراء والآراء لا بد لها من ان تنتحوا الحكم من الادلة فان كانت قطعية فلا بد من ان ينسخ
بها واذا ثبت واحد بعد واحد كان المستند رأي الكل فتحقق الاجماع بالضرورة وح لا
يحتاج الى فائدة نعم ان كان الاجماع بالمشهورة فذلك له وجه فان ما هو ظاهر لا
حاجة فيه الى المشهورة اشراق واذا انتقل الينا اجماع السلف كاجماع كل عصر على تقدم اي
وصل الينا بالتواتر كان كنقل الحديث المتواتر وهو ظاهر فان الاجماع حجة قطعية فوق الحكم
فانه يحتمل ان يكون منسوخا واذا ثبت بلا مرية كان نقل الحديث المتواتر اشراق واذا
انتقل الينا بالافراد بدون ان يبلغوا التواتر كان كنقل السنة بالآحاد وعليه الجمهور وخالف
الامام حجة الاسلام ابو حامد محمد الغزالي وبعض الحنفية شيخ حجة لانه ليس يفيد للاجماع الا
دليل قطعي والآحادي ليس بقطعي وحجة غير القاطع انما يثبت بالقاطع ولا كذلك ما فيه من الوهن
فانا نمنع اولا ان الاجماع مطلقا دليل قطعي بل انما قبله مثل السنة فانها في نفسها حجة قطعية
وقد ينقلب عن القطعية لعروض عارض كالنقل بدون التواتر ونقول ثانيا ان ادلة حجية الاجماع
يفيد حجيته مطلقا كل الا كنحو غاية الامر انه ان كان قطعي الثبوت فدليله كذلك كما في الجزئية وربما
يستبعد الوقوع فان الفرد الناقل من بين النقلة مستبعد والجواب عنه انه ربما لا يطلع عليه جماعة
فان الاجماع ليس من شرطه ان يجتمعوا معا بل قد يكون بان يفتي واحد في بيته وآخر كذلك واطلع عليه
البعض بالمشافهة مرة وبالاخبار الاخرى فانه الجماعة لا يدعو الداعي للجمع الى النقل بل ان يترك نقله الا الآحاد
اليسر فان واحدا اطلع على فتوى بعض وآخر على فتوى آخر ومع هذا فان الاجماع في هذه الصورة
لا ينتقل بالتواتر وذلك ان نقول ان الشواهد الدالة على وجوب العمل بالظاهر كما تفيد الحكم بالظاهر
وامرت ان احكم بالظاهر وان لم يثبت بهذا اللفظ لكن ثبت معناه وقد مر من قبل دالة على وجوب
العمل بالاجماع المنقول آحادا ومثلوه بقول عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم على شيء كاجتماعهم على محافظة الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى
تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت هكذا في كشف المنار قال بعض شراح التحرير هكذا رواه

المشايخ رحمهم الله تعالى والله تعالى اعلم ثم اخرج ابن ابي شيبة عن عمرو بن ميمون قال لم يكن اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يتركون اربع ركعات قبل الظهر وركعتين قبل الفجر على حال وعن
ابراهيم ما اجمع اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم على شيء مثل ما اجمعوا على التنوير بالفجر الظاهر انه
اراد اجماع اكثر من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم **اشراق** قال الحنفية ثم هو على مراتب لا يرى
اجماع الصحابة نصا فانه مثل الآية والخبر المتواتر حتى يكفر جاحده كما يكفر جاحدهما لانه لا خلاف فيه
يعقبهم العترة واهل المدينة ثم الذي نص البعض وسكت البعض منهم ثم اجماع من بعدهم على حكم لم يظهر
فيه خلاف من سبقهم فهو بمنزلة المشهور من الحديث ثم اجماعهم على قول سبق فيه مخالف فانه بمنزلة
خبر الواحد في كونه موجبا للعمل غير موجب للعلم هكذا في كشف المنار وفيه بحث اولا لان هذا الترتيب مما لا
يقتضيه الدليل بل ربما يقتضي خلافه وذلك لان الادلة المقامة على حجية الاجماع دالة على حجية
كل اجماع وعلى انه معصوم عن الخطاء فالكل على السواء نعم ان بعض الادلة تختص بالصحابة رضوان الله
تعالى عليهم وثانيا بان وقوع الخلاف لا يورث الضعف حتى يخرج عن القطعية كيف لو اورث لاورث
خلاف الروافض نقصانا في قطعية خلافة امير المؤمنين ابي بكر الصديق وكذا في خلافة معاوية وعمرو
بن العاص يجب ان يورث ضعفا في قطعية خلافة امير المؤمنين علي رضي الله تعالى وليس يصح
لمسلم ان يجترئ عليه وثالثا لان الاجماع السكوتي قد قوي فيه الخلاف ودليله في
مثابة من الضعف فيستحق ان يكون دون الاجماع الذي لم يظهر فيما سبق خلاف ولان هذا
الاجماع قد دل الدلائل الواضحة على حجيته حتى ان اهل الهوى ايضا يقرون به ثم انزاله في درجة خبر الواحد
المفيد للظن في غاية البعد هذا والله اعلم فالاشبه ان الاجماعات كلها بما هي اجماعات على
السواء في افادة العلم ووجوب العمل بمقتضاه لا تتفاوت بحسب القرب والبعد وانما التفاوت
بحسب الثبوت فاجماع الصحابة مما يمكن ان يطلع عليه بسهولة فانهم في مكان حاضر ونشر
منهم فهو معروف بخلاف الاجماعات المسبوق بخلاف فان فيه ولا اكثر عرفت لكنه يخالف
راي الجماهير **اشراق** والامة اذا اختلفوا في مسئلة واحدة على القولين اي فوق واحد كان
اختلافهم اجماعا على ان ما عداها باطل وان لم يكن مقصودا فان الادلة ليست فارقة بين القصد
وغيره فلا يجوز احداث قول ثالث هذا ما ذهب اليه الجمهور ومثاله رد المشتراة البكر بعد ظهور
العيب الذي كان عند البايع بعد الماسة فانه روي عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وجوه
...م وعن ابن مسعود عدم الرد اصلا وروي عن عمر وزيد بن ثابت يرد مع عقر قيمتها فالرد مجانا



اي

اي بنو ارش البكارة ثالث وقال بعض شراح التحرير قال شيخنا الحافظ وفيه نظر فان الذي يروى عن
الصحابة لم يثبت واما التابعون فعنهم الاقوال الثلثة فعن عمر بن عبد العزيز والحسن البصري الاول وعن سعيد
بن المسيب وشريح ومحمد بن سيرين وكثير التابعين وعن الحارث العكلي وهو من فقهاء الكوفة من اقران ابراهيم
النخعي الثالث والله اعلم ومثل ايضا بالجد الصحيح فانه يحجب الاخوة لابوين اولاب عند البعض وعند الاخرين
المقاسمة بالجد ثالث قال بعض شارحي التحرير عن شيخه المذكور ان فيه نظرا ايضا فان الاقوال
الثلثة مشهورة ايضا بين الصحابة فالحجب عن امير المومنين ابي بكر الصديق وعمر وعثمان وابن عباس و
ابن الزبير وغيرهم وانه رجع بعضهم الى المقاسمة وهو قول الاكثر والحرمان عن زيد بن ثابت وعن امير [المومنين علي بن ابي طالب وعبد الرحمن بن عوف ثم رجع زيد وامير]
المومنين الى المقاسمة ثم قال اللهم الا ان يثبت اجماع من بعدهم على بطلان الثالث الذي هو الحرمان
بناء على ان الاجماع اللاحق يرفع الخلاف السابق هكذا نقله صاحب التيسير فالاوضح في المثال عدة
الحامل المتوفى عنها زوجها فانها الوضع كما عليه الصحابة وغيرهم او ابعد الاجلين كما روي عن امير المومنين
علي وابن عباس فالاعتداد بالاشهر قول ثالث وقال الظاهرية وبعض الحنفية وغيرهم يجوز الاحداث
وقال الآمدي ان خالف مجمعا عليه لم يجز والا جاز وقيل هذا في الصحابة خاصة وهو عن بعض مشايخنا
يعني انه لا يجوز احداث الثالث في اجماع الصحابة ولعل مختار الآمدي هو مختار الجمهور فانه من الظاهر
ان الثالث اذا لم يكن رافعا للمجمع فلا مضايقة في احداث ثالث الا انه زعم ان بعض الصور ليس فيه
الاحداث رافعا كالتفصيل في العيوب الخمسة الجنون والجذام والجب والعنة والقرن والرتق فانه
عند البعض الفسخ وعند البعض الاخر لا فسخ فالتفصيل ثالث وزعم هو انه ليس كذلك فانه موافقه
في عيب لواحد من القولين التنبه وفي آخر للآخر منهما وقال بعض شراح التحرير ان فيه اقوالا ثلثة مشهورة
عن الصحابة والاشبه ان المسئلة ان التحرت فالثالث خارق للاجماع التنبه والعيوب الخمسة ان
ادرجت في حكم واحد باتحاد الجامع فالتفصيل خارق والا فهو خارج عن محل النزاع وغاية ما يجي
المخالفين ان اجماع الصحابة اقوى وقد عرفت ما فيه وغايته ما يجي الاخرين انه واقع ولم ينكره احد
فانه قال الصحابة اقوى وقد عرفت ما فيه وغايته ما يجي الاخرين انه واقع ولم ينكره احد فانه قال
الصحابة للام ثلث ما بقي بعد فرض الزوجين في زوجة او زوج وابوين وعن امير المومنين علي كرم الله وجهه
وعن ابن عباس ثلث الكل كما رواه الدار قطني كما في التيسير فاحدث ابن سيرين وجابر بن زيد
ابو الشعثاء ان للام في مسئلة الزوج والابوين كما عن ابن عباس وفي مسئلة الزوجة كالصحابة وعكس
القاضي شريح واما عدم الانكار فلانه لو كان لنقل وهو لا يرد على الآمدي واجاب الجمهور بمنع



عدم الانكار ولم ينقل لعدم توفر الدواعي ويجوز ان يكون منقولا ولم يشتهر لذلك وايضا يجوز ان
يكون قبل استقرار المذاهب على قولين وايضا يجوز ان يكون مذهب صحابي اختاره من التابع
ويلوح هذا من بعض شراح التحرير والله اعلم باب القياس القياس في اللغة التقدير وفي
الشرع تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة وقد كثر التحديدات والتكلم عليها في التقرير والتحرير
وما كذ وجذ وبها ولا فائدة كثيرة في النقل ثم التحديد فلنقتصر على ما في الكتاب فنقول انما
ظاهره ودراه انما المراد بالاصل الثابت حكمه في الشرع بحيث لا ينظر في اثباته الى قول المجتهد
في التعليل وبالفرع ما المقصود تحصيل بالتعليل اذ يقرر ان المراد ما يسمى اصلا وفرعا ولذا ان المراد
محل الحكم ويراد ما صدق عليه ح فلا يدفع ما ذاته محل الاخر في علا حكم له شرعي من لا يورد
نفسه بمجرد فهم اللغة هذا ابناء على الاكثر وما هو المقصود والا فقد اختلف في القياس اللغة
فلو كان حقيقة المطلقة هي الذي ذكر لم يتصور الخلاف اصلا والاتفاق على الاشتراك اللفظي مما لا
يقبله العقل ولان شيئا التقييم فركب قبل الشرع عنه وليعرف فيه خفاء فان مفهوم الموافقة قد يكون نظريا
حتى اختلف فيه اهل الاجتهاد الذين لهم اليد الطولى كما مر الاشارة اليه من قبل فيذكر وح لابد
ان يقال انه والكلام نظرا لكن العامي والمرتاض في الفقه على السوية بخلاف القياس فالمراد
بمجرد فهم اللغوي دون الاستعانة بالاجتهاد وبعد التوفيق مشكل ان عدد الاخلاق المذكورة
في المفهوم على سبيل الحقيقة وان قيل ان القياس يعمه فهو مخالف ما عليه الجمهور هذا واعترض بوجهين
الاول انه لا يشمل قياس الدلالة وهي ما لم يذكر فيه العلة بل يوجد ما يدل عليها كقياس النبيذ على الخمر بجامع
الشدة الرائحة فانه دليل الالكلي والذي هو العلة والجواب انه ليس من افراد الحد وانما اطلق
عليه لانبائه عن القياس وقد يجاب ايضا بان المراد التقدير في العلة صريحا او ضمنا وقال صاحب
البحر ان القياس ح غير المذكور فانه المتخفي المدلول عليه بالمذكور ولا يخفى عليك ان القياس لو
كان هو المساواة الصريحة او الضمنية كان المذكور قياس البتة كما ان غير المذكور قياس وكل
مقصوده ان كلاهم يدل على ان القياس المساواة في الحكم والعلة حقيقة فادراجه ليس جيدا
كيف يلزم ان يكون القياس على الخمر بجامع الرائحة قياسين ولا يساعد عليه كلامهم والثاني
انه لا يشمل قياس العكس وهو الذي يثبت فيه نقيض ما في الاصل في الفرع كقول الحنفية لما وجب
الصوم شرطا للاعتكاف بنذره نحو على ان اعتكف صائما وجب بلا نذر كالصلوة في
الاعتكاف فانها لما لم تجب بالنذر لم تجب بغيره فيهما على ان اعتكف مصليا او ان اعتكف ساكنا

باب القياس

حكمه

سيان والجواب منع ما مر من ان قياسية لجازته او الجواب ان المقصود مساواة الاعتكاف وهو
منذور بالصوم لنفسه وهي غير منذورة بالصوم في الاشتراط يعني لا فارق بان يقال ان الصوم
واجب عند النذر فيه فالموجب النذر او الاعتكاف اذ لا ثالث بالاجماع او لظهوره فان
الواجب بايجاب الله تعالى او بايجاب العبد لانه حاصل من تلقاء عز وجل والايجاب منه تعالى
منتف فيتعين ايجاب العبد فايجابه بصيغة النذر او بايجاب الاعتكاف والاول منتف فانه لو كان
موثرا لكان في الصلوة موثرا فانها لم تجب بالنذر فيه فيتعين الاعتكاف موجبا وهو المدعى
او لقال ان النذر بالصوم يلغو والا لوجبت الصلوة وقد يدقق النظر في الاندماج فيقال ان فيه
ملازمة قابلة لو لم يشترط الصوم للاعتكاف المنذور لم يشترط له وهو مع اندماج الصوم والتالي
باطل بالاتفاق اما الملازمة فثابتة بالقياس على الصلوة فانها ان لم يشترط لم يشترط مع الاندماج
في النذر فمساواة الصوم الصلوة على التقدير وهو عدم الاشتراط هنا فتامل والله اعلم الاشراق
وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وقد تكلف فيه فالكلام لو كان
مساواة الشرع شامل حتى في العلة الحكم وهو الاشبه فانه حجة مع تحقق الشرع فلا بد من ان يكون كما
قبله وح لا يعقل النزاع ضرورة ان مساواة الشرع مقبولة والكلام عبارة عن مساواة المجتهد فيتصور
النزاع بان مساواته هل هي مساواته عند الشرع حتى يتبع ادلته فلا يتبع ولكن كونه دليلا
من ادلة الشرع منبه عن مساواة عند الشرع وحاصل الخلاف ان تكليف المجتهد بطلب المناط للحكم
بحكمه في محل اخر جائز عقلا وواقع وقال ابو الحسين والقفال واجب وقال الروافض ممتنع وعليه النظام وبعض
المعتزلة قال داود الظاهري والقاشاني والنهرواني انه وان جاز فهو غير واقع وقد اختلف
الموقعون فالجمهور على انه بالسمع وهولاء اختلفوا فالجمهور على ان السمع قطعي وقال ابو الحسين على انه ظني
وحجة الجمهور قوله تعالى فاعتبروا الآية والاعتبار رد الشيء الى نظيره كما قال به ثعلب واعترض عليه اولا
بان الاعتبار الالفاظ بالوضع او لغلبته فيه وهو الظاهر في الآية فانه لو كان بمعنى القياس لكان المعنى
او لسبك فعلوا كذا وكذا جوزوا به فقيسوا انتم الارز على الحنطة ولا يخفى عليك انه لا معنى له فالمعنى هم
زودوا بما فعلوا من القبائح فتعظوا يا اولي الابصار فلا ياتوا بالقبائح حتى تجازوا به وح لا دليل
اصلا وجوابه ان العبرة لعموم اللفظ فالمراد رد الشيء الى النظير لانه المعنى الوضعي وهو لعمومه يعم العكس
والالفاظ وح لا بعد اصلا وهذا انما يتم اذا كان الالفاظ من متممات الاعتبار والكلام معنى
لم يكن فلا يتم وهو الذي من النزاع ولئن سلم فهو مترادف في الالفاظ سيما عند ذكر العقوبات

وثانيا بانا سلمناه لكنه ظاهر في القياس في الامور العقلية لكن يقينية في اثبات الصانع اعتبر بالدوار
بل يمكن وجود بناء من غير محدث فما ظنك بالعالم واما القياس الشرعي فلا لانه ليس اعتبارا وثالثا بان
صيغة الامر للوجوب في غيره وللمرة والتكرار ولخصوص المعقولات ولعمومها وايضا ان الخطاب مع
الحاضرين والجواب ان الاعتبار الذي هو رد الشي الى مثله باعتبار الجامع عام للقياس ودعوى انه لا
اعتبار مجرده واذا سلم ان الاعتبار على معناه فذلك الاحتمالات غير ضارة كيف لزم ان القطع ليس بلازم
السمع ولكن انما ندعي القطعية مثل قطعية سائر السمعيات الى حق والعام وهو حاصل مع ان الدعوى
اذ حمل كما هو الظاهر من الكتاب حجة القياس فلا يضر بعض الاحتمالات وحديث معاذ موقوف والثالث
ان يقول وحديث معاذ معطوف على قوله في قوله واما النقل فقوله تعالى وانما اتى بهذه الطريقة
تنبيها على ان هذا الحديث موقوف مشتهر قابل للاحتجاج به وليس من الاحاد حتى يرد ان الاصل الكلي
لا يثبت بالظني مع ان لنا ان ندفع بان المقصود ان الاحتجاج بالقياس ليس من البدعة بل امر
شرعي وليس من المسلم ان الاصول لا يثبت باخبار الاحاد غاية الامر ان ما يثبت به يكون ظنيا
ولا ضير واما الحديث فعلى ما رواه صاحب التيسير في بحث تخصيص العام بالقياس عن احمد وابي
داود والترمذي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعثه الى اليمن قال له كيف تقضي اذا عرض لك امر
قال اقضي بما في كتاب الله قال فان لم يكن في كتاب الله قال فبسنة رسول الله قال فان لم يكن
في سنة رسول الله قال اجتهد برائي ولا آلو قال فضرب في صدري وقال الحمد لله الذي وفق
رسول رسول الله لما يرضى رسول الله قال الترمذي غريب واسناده ليس عندي بمتصل و
قال البخاري لا يصح ولكن شهرته وتلقي العلماء بالقبول والحسن لا يقعده عن درجة الحجة ومن ثم
اطلق جماعة من الفقهاء كالباقلاني والطبري وامام الحرمين اسم الصحة عليه واخرج له الشواهد
من الصحيح وفي المشهور فان لم تجد في كتاب الله قال فبسنة رسول الله واعترض عليه بوجوه
الاول انه منسوخ لانه بعد قوله عز من قائل اليوم اكملت لكم دينكم فان الاكمال يستدعي ان لا يبقى
شيء الى الراي والجواب ان النص على الاصول اكمال والقياس مظهر لحكم الله تعالى والثاني
انه امر لمعاذ بخصوصه فلا يعم والجواب ان الشريعة عامة وقد يروى في كتب الاصول حكمي على
الواحد حكمي على الجماعة ولا شبهة اصلا في انه الفارق والثالث انه منقطع باطنا لمخالفته
لقوله عز من قائل ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وما فرطنا في الكتاب من شيء واجيب
بان المخالفة ثم فانه قيل له فان لم تجد وعدم الوجدان لا ينفي كونه في الكتاب نعم لو قال له فان لم يكن

محتمله

يكن لكان للنفي الوجه وانت تعرف ان الذي رواه اهل النقل من المحدثين فيه فان لم يكن فالجواب
ان الكتاب ليس بجاري للجميع تفصيلا كيف ان اكثر من الاحكام بالسنة فالمراد اجمالا وفيه كل شيء اجمالا
فان فيه الاحتجاج بالسنة والسنة نادت باحتجاج من الاجماع والعبرة بالقياس بالكل مع الاحتجاج والا
فالكتاب المبين اللوح المحفوظ وقد يفسر بغير ذلك وليس الموضع موضع تفصيله والرابع ان الاجتهاد
يعم القياس وغيره والجواب ان غيره داخل في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم والامر
بالاجتهاد مختص فقد انه في القياس فقط وفيه ان الظاهر ان المراد بما فيهما ما فيهما صريحا بحيث لا يحتاج الى
التفكر والاستنباط كبعض مفاهيم المؤلفة والاشارات والاقتضاء فالحاصل انه ان لم يكن صريحا
فيهما فاجتهد بما فيهما اودع فيهما ضمنا والجواب انه صرف عن الظاهر ومع ذلك [illegible] بق وهو مستلزم على
الكل بلا دليل لكنه بقي انه دليل ظني والجواب ما مر والخامس انه يجوز ان يكون الضرب الصدر خاصية لاصابة
الحق والجواب ان امثاله كالصحابة الكبار كذلك مع ان الظاهر ان ضرب الصدر للطف والاجتهاد
او خار له وهو وغيره سيان فيجوز للكل فانه يثبت انه دليل شرعي ثم اقول ان الاصلح الاستدلال ان القياس
مفيد للتصديق القطعي او الظني فيكون حجة ولذلك ترى الفلاسفة يثبتونه غاية الامر ان الاصل ان كان
عقليا فالفرع عقلي وان شرعيا فشرعي وكل حجة لابد منه عند الاحتياج لان طلب العلم فرض ومن طرقه القياس
لكونه حجة هكذا ذكره بعض المتأخرين ويقرب منه ما اورده البيضاوي ان العمل بالراجح واجب لان الادلة الدالة
على العمل بالظاهر بلا مرية ولا شبهة ان المجتهد اذا غلب على ظنه كون الحكم في الاصل معللا بالعلة الفلانية مع
وجوده في الفرع يحصل الظن بالحكم فيه غاية الامر المنع على تحقق ظن المجتهد في واقعة يفصل بالوقوف على
الوقائع الجزئية اقول استدلوا بان الصحابة رضوان الله تعالى استعملوا به حتى وصل ذلك الاجماع ومنهم
الخلفاء وهم في التفسير قدوة فبالاولى ان يتقوى بالاجماع وح لا مجال للانكار اصلا وقد فصل في
المطولات غاية ما يدعي المخالفين ان الخلفاء الثلثة ذموه فقد روي عن امير المؤمنين ابي بكر الصديق
رضي الله تعالى عنه انه لما سئل عن الكلالة قال اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في كتاب الله
تعالى بالراي وعن الفاروق الفوا الراي في دينكم اياكم واصحاب الراي فانهم اعداء السنن وعن سيد
الاولياء لو كان الدين بالراي لكان باطن الخف اولى بالمسح من اعلاه وعن ابن مسعود لا اقيس شيئا
بشيء فتزل قدم بعد ثبوتها وعنه ايضا يحدث قوم يقيسون الامور برايهم فينهدم الاسلام وينثلم ذكره
بعض شارحي التحرير الاول والجواب انه قد ثبت العمل بالقياس عنهم فالمراد الراي من غير جامع
اي احداث الحكم من قبل الراي او استعماله في غير موضعه كما اذا كان الكتاب مخالفا له كما يدل عليه قوله

الصديق رضي الله تعالى عنه وقد يورد ودفع حاصلها ان العمل بالظن غير جائز ومنعه يتوكر في حجية خبر
الواحد وضعفها ظ وقد يحتج بان العقل لا يهتدي اليه البتة فان الشرع تارة يوافق
المعنى يعني واخرى يخالف المعنى تلخيص اما الاول كالتسوية بين قتل المحرم الصيد عمدا
وخطاء في الفداء وغيره واما الثاني فكقطع يد السارق للقليل دون الغاصب للكثير وجلد
القاذف دون من نسب الكفر الى مسلم وهو ظاهر البطلان فان فيهما جامعا وفارقا
ولكن انما يجوز القياس فيما يوجد فيه جامع الامر لا مطلقا ومن الظاهر انه قد وجد جامع دونما يحكى
بما رواه البزار لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا وقاسوا
ما لم يكن على ما قد كان فضلوا واضلوا قال صاحب التيسير وفي سنده قيس بن الربيع فيه مقال و
رواه الدارمي وابو عوانة باسناد صحيح من قول عروة والجواب عنه ظاهر هذا وقد يحتج لوجوه
اخر لا فائدة في ايرادها واما المعقول وهو التامل فيما اصاب من قبلنا من المثلات باسباب
نقلت عنهم لنكف عنها احترازا عن مثله من الجزاء وكذلك التامل في حقائق اللغة لاستفادة غيرها
سائغ والقياس نظيره فهو ان الاعتبار واجب لقوله عز من قائل فاعتبروا يا اولي الابصار
فهذا الاعتبار ان كان هو الاتعاظ او العبرة في العقوبات فان الاتعاظ انما يوجب نظيره
كذلك اورد عليه انه اثبات القياس بالقياس وهو دور واجيب بانه مفهوم الموافقة وقد يؤاخذ
عليه بان فهم اهل اللغة ذلك غير واضح كيف ان اهل الكتاب اذ كفروا واصروا عليه
فقتل رئيسهم وقذف في قلوب الباقين الرعب فخربوا ديارهم بتخريب بنيانهم بايديهم
وبايدي المسلمين امرنا اولو الابصار بالاعتبار اي الاتعاظ بان لا تفعلوا مثالهم حرمة
العقد ولا يفهم منه اصلا جواز قياس الذرة على البر في حرمة الفضل وامثاله قطعا بل كما قال
صاحب التحرير وقال صدر الشريعة ان طريق الدلالة على هذا التقدير ان في النص ذكر
هلاك قوم بناء على سبب هو اغترارهم بالقوة والشوكة كما يلوح من الاية وسيتضح لك
ان شاء الله تعالى عن قريب ثم امر اولو الابصار بالاعتبار ليكفوا عن مثله لئلا يترتب عليه مثل ما
ترتب فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب الحكم بالجزاء وهكذا الاحكام الشرعية بلا تفاوت
لا تتوقف على الاجتهاد وذلك لان التفريع انما يصح اذا صدق ان كل من علم لوجود السبب
يحكم عليه الحكم لوجود المسبب لانه ظاهر ولو لم يكن فلا معنى للتفريع وقد منع في تفصيل مطلق
واعترض عليه شارح كلامه بان الفاء يدل على الدخل في الجملة لا على العلة التامة فلا يفيد

لما قال خصوصه ملغاه

فلا يفيد واجيب بانه لو صح ما ذكره لجاز دخول ثم في الجزاء لان الداخل في الجملة لا ينافي التراخي بل الصحيح ان
الفاء يستلزم الاستلزام لغة كما صرح به الرضي بخلاف ما ذكره بعض المتاخرين والملازمة التي ذكرنا لا تكون
عن نفسي فان الصحة بحسب المعنى لا توجب ان يصح الاستعمال في اللغة كيف فان قاطبة والكتع ونحوه يصلح
بحسب المعنى ان يقع مسندا او غيره مع انه لا يقع الا حالا او تاكيدا فالاصح الاقتصار على ما ذكره
تابعا ولعد رفعه الغلط فان غايته ما لزم منه ان الشارع قد هدانا الى ان العلم بالسبب لا يوجب الحكم
لوجود المسبب فلا بد من الاحتراز عن الاسباب والاسباب في ان احكام الشرعية انما هي ما نص الشارع على
سببيتها لا ما كان لمجرد الملائمة سببا فلا يكون منه اذن في ترتب الاحكام الشرعية على ما ظن بالرأي
سببيته فانه ربما لا يكون سببا ايضا من الجائز ان يكون المعنى انهم اصابوا بما ارتكبوا القبيح بزعمهم
على ما ارتكبوا ما منعتهم عنه فكفوا عن ما منعتكم عنه لئلا يصيبكم مثل ما اصابوا بل هو الظاهر وهو لا يفيد ان
يحكم بالاحكام الشرعية بما اخيلناه اسبابا بمجرد رأينا فانما يتمشى في منصوص العلة وبالجملة ما ادعى
الشارع علته والله اعلم افاضة ان هذا الدليل ان تم كان من المنقول البتة لا المعقول وانما يكون
منه لو كان قياسا فالمراد بالمنقول الدال بالعبارة والمنطوق وبالمعقول غيره او نقول ان لنا
قضية صادقة قائلة بان الفارق مفقود وهي ظاهرة جدا لاولي الابصار فيكون دليلا عقليا
ولا يخفى ما فيه هذا تمام قوله وكذلك التامل في حقائق اللغة حمله بعض منا رحمهم الله على انه دليل
معقول على حجية القياس ووجهه ان التامل في حقائق اللغة ليعرف مناسبها بغيرها فيستعار لذلك اللغة لذلك
الغير لتلك المناسبة فدل جواز هذه الاستعارة التي هي تعدية في الاوضاع اللغوية على جواز التعدية في
الاوضاع الشرعية لكونهما متماثلين في انهما تعديتان لمناسبة فلما وجد المناسب المقتضي يصح الاستعارة
اللغوية حكم بصحته لوجود المقتضي ولا يلزم على المستدل بيان عدم المانع وان لزمه فدلالة الاصل
اذ الاصل عدم المانع ولا يخفى عليك ما فيه فان الاستعارة اللغوية من الاحكام اللغوية المتوقفة على اذن
اهل اللغة وقد اذنوا بان كل ما وجد فيه المناسبة يجوز الاستعارة له والمناسبة ليست علة محضة بل
لعله هو اذنهم بعد وجدان المناسبة ولا يلزم منه ان يتحقق الاذن من الشارع بالقياس والتكليف
بتخريج المناط كما لا يخفى وتدقيقه انه لو لم يعتبر شرعا لزم التعبد بالاصل الذي هو الجهل والنفي الاصلي
وهو قبيح وايضا ان الحوادث غير متناهية متجددة متعلقة بمصالح متعرفة والنصوص انما دلت على احكام
مخصوصة فلا بد من النوط بعلل ضابطة قلنا ان العمل بالاصل غير لازم فلعل العمومات وردت
والشرع لم يترك ذرة ولئن سلم فقد دعت الضرورة اليه وهو عدم وجدان الدليل فان الـ...

ليس بدليل شرعي من قبل الخصم المنكر والحق ان الحكم كالتابع دليل مقيد للظن وهو في الشرعيات وغيرها على السواء
والعمل بالاصل مع وجود هذا الدليل قبيح البتة ولا ينبغي النزاع فيه لاحد وانما يتصور النزاع في ان العقل
هل يهتدي اليه بالظن او لا وذلك يظهر بالتتبع في الجزئيات الفرعية وبعد ما اهتدى اليه بالظن
او القطع للشارع اذن في الحكم بمقتضاه بان ذلك حكمه تعالى وللخصم ان يمنعه فيدفع بان الشارع
قد حكم بالامر بالاعتبار بذلك فانه ليس الا الحكم بالمسبب عند وجدان السبب فالخصوصية ملغاة في
اذا ظهر الدليل الظاهر وقد امرنا بالحكم بالظاهر كما في الشهادة وخبر الواحد وسائر التصرفات الصادرة
من العقلاء التي قد اطلق الشارع جوازها فقد فرض طلب العلم بتجسس طرق توصل اليه قطعية او
ظنية فلا بد من ان يكون الخصوصية ملغاة وغاية ما يقال ان النصوص لم تترك شيئا الا صرحت او ومئت
والسبيل فيه ان القياس ان كان مخالفا لها فينظر الى القوة والا كان موافقا فالعمل بمقتضاه كالعمل
بالدليلين على دعوى واحدة ولا ضير فيه مع ان منها اخبار الاحاد وفيه الى جهة وبعد الفحص البالغ
الذي لم يهتد اليها لا بد من العمل بمقتضاه بغير اعتناء الكلام والله اعلم واذا علمت فيما مهد اولا ان
توضح ان القياس نظر الالفاظ باعتبار ادخال القياس ثم المشاركة بينهما فقال وبيانه في قوله عليه السلام
وعلى اله الكرام الحنطة بالحنطة كالمراد انه سلم الذهب بالذهب والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح
بالملح مثلا بمثل يدا بيد فمن زاد او استزاد فقد اربى الاخذ والمعطي فيه سواء هكذا في جامع الاصول
وفي الاخرى عنه الا ما اختلف الوانه وفي اخرى عنه مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلف هذه
الاصناف فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد وفي رواية ابي داود والذهب بالذهب تبرها وعينها
والفضة بالفضة تبرها وعينها والبر بالبر مدي بمدي والشعير بالشعير مدي بمدي والتمر بالتمر مدي بمدي
والملح بالملح مدي بمدي فمن زاد او ازداد فقد اربى وفي الموطأ وقال رسول الله صلى الله عليه وعلى
اله وسلم التمر بالتمر مثلا بمثل فقيل له ان عاملك على خيبر يأخذ الصاع بالصاعين فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ادعوه لي فدعا له فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اتأخذ الصاع بالصاعين فقال
يا رسول الله لا يبيعوني الجنيب بالجمع صاعا بصاع فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بع الجمع بالدراهم ثم
ابتع بالدراهم جنيبا هكذا في جامع الاصول وبهذه المعاني فيه احاديث غير عديدة اي بيعوا الحنطة
بالحنطة كما يدل عليه المقام والسياق فان كان منصوبا فظاهر والا كان مرفوعا فالمعنى بيع الحنطة بالحنطة
وهو في معنى الامر والحنطة تكملة قول الكشف وقوله مثلا بمثل حال والاحوال شروط اي في معنى الشرط باعتبار
ان الحكم متعلق بها وبانتفائها ينتفي اما بالاصل كما يراه الحنفية او بالمفهوم المخالف كما يراه الجمهور وقد

وقد مر تفصيلا في الجودة الفاسدة أي يتبعوا بهذا الوصف اي يتبع بهذا الوصف الامر للايجاب
في اللغة والبيع مباح فليس لواجب فالصرف الامر الموجب الى الحال التي هي شرطه فالمعنى وجوب
رعاية تلك الحال عند البيع كما في لا تلم وانت ظالم فانه نهي عن الظلم واراد بالمثل القدر بدليل
ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل وقدر وتباه ما يفيده وانه ان بيع الجيد بالردي مع التساوي
ويحرم التفاضل بما ظهر جوازه من قبل ولا تماثل بينهما في الاوصاف المطلوبة الا في القدر
واراد بالفضل الفضل على القدر لانه المتبادر عند الاطلاق في التساوي في القدر مع ان
الاحاديث الصحيحة دالة عليه فيصير حاصل حكم النص وجوب التسوية بينهما في القدر في البيع
ثم الحرمة بناء على فوات حكم الامر الذي هو التساوي وهو المصرح به في الحديث ايضا هذا
حكم النص والداعي اليه القدر والجنس اي الاتحاد وهو الجامع والعلة لان ايجاب التسوية بين
هذه الاموال عند البيع في القدر يقتضي ان يكون امثالا متساوية ولن يكون كذلك الا بالقدر والجنس
لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وهو المالية وسقطت قيمة الجودة بالنص وهو قوله صلى الله
عليه وعلى آله وسلم جيدها ورديها سواء ولو بدل بعض ما قدرناه فيبقى التماثل في الصورة
وهو اتحاد الجنس واشتراط التساوي في الوزن والكيل دلنا على ان الجواز مبني على التساوي
مع اتحاد الجنس ومتى وجد هذان الوصفان صح كونهما من جنس الاقدار المطلوبة في العقود لوجوب التسوية
من حيث القدر ولذلك تضمن ما فات من القدر فيكون العلة هو الاتحاد والجنس مع القدر اذا ثبت
تقرر ان غاية ما لزم ان الجنس والقدر مما لا بد منه في الجواز والحرمة فقصارى امره انه شرطه
واما العلة التي هي اثر فلم يظهر بعد احكم النص عرفناه بالتأمل ووجدنا الارز وغيره كالحديد
امثالا متساوية فكان الفضل على المماثلة فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص
بلا تفاوت فلزمنا اثباته على خلاف الاعتبار وهكذا اتفقوا على ان الاشبه ان حرمة الربوا في غير الاموال
الستة بالنص هو قوله عز من قائل وحرم الربوا واشباهه فان الربوا يشمل ما هو المشهور من حلال
عز من قائل احل الله البيع وحرم الربوا للتسوية المذكورة في اذهان الفقهاء بين البيع
والربوا حتى قالوا انما البيع مثل الربوا وبذلك استحقوا البلية العظيمة في دار القرار فلا بد ان يكونا
معلوما لهم والنهي طبعه وما عن امير المؤمنين عمر رضي الله تعالى عنه ان آخر ما نزلت آية
الربوا وان رسول الله صلى الله عليه وسلم قبض ولم يفسرها لنا فدعوا الربوا والريبة رواه
ابن ماجه والبيهقي ومصروف عن الظاهر كيف يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة

لا يخفى فالمراد والله اعلم على ما قاله الطيبي ان آية الربوا ثابتة غير منسوخة وواضحة فلم تفسر لكن دعوا
الربوا والريبة بالمرة حتى لا احتمال في تحليله او المراد ولم تفسر تفصيلا تفصيل الموارد فان منها
ما ليس في الربو كبيع الرطبات بمجازفة قطعا فدعوا الربو والريبة ويدل عليه هذا القول فان
الربا اذا لم يكن يفسر انما معنى الامر بالدعة ثم قوله عليه السلام وعلى آله فمن زاد او استزاد
فقد اربى يدل على انه الزيادة وهو لا يظهر الا في متحدي الجنس المقصود والمعاملة فيه قدرا
هذا اشتمل الذرة والارز وغيرهما لوجوده ما رواه جامع الاصول عن الموطأ عن امير المؤمنين
عمر بن الخطاب الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم والصاع بالصاع ولا يباع كالى
بناجز فان الصاع عام يشمل الذرة والارز وهو نظير المثلات وهي العقوبات ما قال الله
تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان
يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون
بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فالاخراج من الديار عقوبة كالقتل
والكفر واغترارهم بشدة الشوكة وكثرة الجمع يصلح داعيا اليه واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة
لان الاول لابد له من ثان فهذا الاخراج من جزيرة العرب الى الشام وهو اول والثاني اخراج
امير المؤمنين عمر رض عن خيبر كما قيل او غيره كما في التفاسير ثم دعانا الى الاعتبار بالتأمل في معاني النص
للعمل بها فيما لا نص فيه فكذلك ههنا فان السبب ان كان مختصا باهل الكتاب فانهم الكافرون المعروفون
والمخاطبون مسلمون منقادون فالامر بالالحاق ليس الا ان العلم بالسبب يوجب الحكم بالمسبب والقياس
الشرعي نظيره فيثبت بدلالة النص الشرائط والاصول في الاصل معلولة الا انه لابد في ذلك
من دلالة التمييز ولابد قبل ذلك من قيام الدليل لنا على انه للحال شاهد وذلك لان الظاهر ان
كل حكم متعلق بمصالح واسباب ثم انه لا يكفي للمجتهد في التعليل هذه الشهادة لانها لا تصلح للاثبات بل
للدفع كما هو مذهبنا في استصحاب الحال وكل وصف لا يصلح للتعليل بل لابد من التمييز بين الاوصاف
وتعيين بعضها العامل للعلية وبه الكفاية وعليه الجمهور ومنهم بعض مشايخنا وزاد بعض انه لابد قبل
الدلالة على التمييز من اقامة الدليل على ان هذا النص معلول وهو المعنى بقوله ولابد قبل ذلك
فالمراد بالحال النص الذي قصد تعليله فالحاصل انه لابد قبل تلك الدلالة في مقام المناظرة من
اقامة الدليل حكما على ان وصفا ما من هذا اي علة في الحال اي النص سواء كان ذلك الدليل
الاجماع او اجماع النوعين ومثاله ان النص ورد بنقض الطهارة بالخارج من السبيلين فلابد

فلابد اولا من اثبات انه معلول او ذلك بان يقال ان البول لكونه ان اخرج من ثقب المسرة دنوها القصد الحس خارجا عنهما فلا بد من ان يجامع ثم تشتغل بالتميز فيقال ان المخرج لا مدخل له والا للعي وبل المؤثر الحا فينقض بالقصد بهذا طويق الكلام وقد قيل ان مجرد تعدي الحكم الى غير محل النص بالنص او بالاجماع دليل على معلولية وقال صاحب التحرير لم يعرف قط في مناظرة الصحابة والتابعين ولان اقامة الدليل على علية الوصف مغن عنه والبضا ان الضرورة شاهدة بان المجتهد اذا لم يجد حكما لمحل بالنص فيكفيه ان يفحص عن حاله فان وجد جامعا عدى والا تحكم المناظرة والاصالة وان لم يصلح مسالكن يصلح سبب لاقدام المجتهد على التعليل فبعدما اقدم عليه فان وجد وصفا صالحا له فيعلل وح لامجال لمنع ان هذا النص يجوز ان لايكون معلولا لان الدليل اذا قام على ان هذا الوصف علة فلا يقوم الا على تقدير ان يكون صالحا فليس للخصم الا منع كونه صالحا للعلية فافهم وقال صدر الشريعة ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل اخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف ثبت ان بعض التعليل لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب بالتفرقة بالاجمال والتفصيل فالمحكوم بالعلة هو الاجمال وحاصلا اثبات نفس التعليل بالتعدية مثلا والمحكوم بالتعدية تفصيلا انما تعيين الوصف ولا تسلسل فافهم والله اعلم فتم مصباح ثم للقياس تفسير لغة وشرعا كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فهذه ستة مباحث الاول في بيان الشرط الاشراق فشرطه ان لا يكون الاصل وهو المقيس عليه وهو محل الحكم الذي دل النص على ذلك الحكم فيه كالشيء والسنة الوردي ابطل على النص الذي تعدى حكمه الى غير محله مخصوصا بحكمه بنص اخر او باجماع او دليل اخر ان كان وجه الاشتراط في القياس ظاهر الانه مساواة الفرع الاصل في العلة والحكم واذا اختص فلا مساواة اصلا كما لا يخفى واما اشتراطه في التعليل فعندنا فانه لا علة قاصرة فالتوقف بالنص بمثل دون المقصود والقصر عليه او المراد به الدليل من قبل الى هو في العام كشهادة خزيمة منفردة وفي عامة الكتب انه روي انه صلى الله عليه وسلم وعلى اله اشترى ناقة من اعرابي واداه ثمنها ثم وجعل يقول سلم شهيدا فقال عليه السلام وعلى اله من يشهد لي فقال خزيمة انا اشهد لك يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه السلام وعلى اله كيف تشهد لي ولم تحضر فقال يا رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم انا احدقك فيما تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن الناقة فقال رسول الله صلى الله عليه وعلى اله وسلم

فمن شهد له خزيمة فحسبه كذا في المبسوط هكذا في التحقيق وفي التيسير فرسا مكان ناقة وزيادة من شهد له
خزيمة او شهد عليه فحسبه وفي كشف المنار قد اشتهر هذه اللفظة بين الصحابة فصار هو مخصوصا بهذا
النص عن النصوص العامة لان الله تعالى شرط العدد بقوله عز من قائل واستشهدوا شهيدين من
رجالكم ولا يخفى ما فيه فانه مبني على عدم جواز تعليل المخصص وقيل انه نص على الاكتفاء به وهو موجود وهو لا
يفيد الاختصاص ثم قال صاحب التحرير ان الوافي ان المخصص الاكتفاء وكرامة الاختصاص بعلم حل الشهادة
له عليه السلام وعلى آله عن اخباره من دون المعاينة فلو علل ثم تعدى الى غيره لم يبق ذلك التكريم
الحاصل باختصاصه من بين الصحابة بعلم حل الشهادة وفيه ايضا شيء من الخفاء فان للقائل ان
يقول ان حل الشهادة بدون المعاينة بذلك السبب معلوم لغيره ايضا فان المسلم لما علم اليقيني
وصدق الرسول صلى الله عليه وعلى آله وسلم في كل ما اخبر به اوضح مما عرف مشاهدة فالعلم بذلك اكمل
من العلم الحاصل بالمشاهدة فينبغي ان كل الشهادة بذلك العلم الحاصل لكل احد غير ان غيره لم يشهد
لان الاعرابي طلب شهيدا وهما المعاين فلا يظهر اختصاصه ولئن سلم فالتكريم لا يبطل بالتعليل وانما
يبطل اذا كان مختصا به ومفهوم اللقب منتف عند الكل واذا انتفى فالحكم في غيره لا يرفعه [illegible]
فان ظاهر الحديث يدل على ان علة قبول شهادته منفردا هو كونه شاهدا بالعلم الحاصل بالاخبار
وهو مفقود في غيره فصار مختصا بالكرامة فافهم واما المشهور فوجهه ان القاعدة المقررة التي
لا يأتيها النسخ والتخصيص اذ اختص مباشرته وهي بعد على التقرر فلا يقاس عليه غيره البتة فانه يفيد
الاختصاص والالحاق تخصيص اخر وقد فرضت مقررة على عمومها كما قيل ان الموجب للاختصاص
الاكتفاء يمكن ان يؤول اليه بان يقال ان الاكتفاء مع بقاء القاعدة المقررة ولسلا ولعله
واضح وانما الوارد ان بقاءها غير مسلم فانه انما يسلم اذا لم يقبل المخصص التعليل لكن ظاهر ان
من كون رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يدل على انها مقررة على مقتضاها وما قيل انه غير
معقول المعنى ليس على ما ينبغي فان كمال التدين يصلح جامعا ومناسبا لقبول الشهادة فان المقصود منها
حصول علم المشهود به وقد يحصل من الفرد هذا والله اعلم الشرط وشرطه ان لا يكون معدولا
به عن سنن القياس اي يكون معقول المعنى لا ان يكون مثل اعداد الركعات والمقادير التي لا مدخل
للرأي فيها اصلا كبقاء الصوم مع الاكل ناسيا قال صلى الله عليه وعلى آله وسلم من نسي وهو صائم
فاكل او شرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه رواه الشيخان فانه غير معقول المعنى وانما حكم
به الاجماع بدلالة النص لان تعليله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يفيد انه غير جان على الصوم ما لزم

فان بقاء الشيء مع انعدام ركنه غير معقول ١٢

بالنسيان واذ هو عبارة عن الامساك عن الجماع وادخال شي في الجوف وقد ادخل ولم يعد جانيا بدخلا
فيكون الجماع مثله وفيه بحث اولا لان المعنى يجوز ان يكون عدم الاستطاعة فان الصوم عدم وهو
متعارف ولا عذر فيصلح ان يكون سببا للعفو بخلاف الموجود بعد وما وهذا المعنى يوجد في كثير من
الصور كدخول الغبار والدخان في الفم والانف ثم الادخال في الجوف فيكون قابلا للتعليل
والجواب ان ما ذكر من الخصوصيات العقلية فان التكليف بما لا وسع فيه منتف وليس هو معتبرا
على ما ذكر من حديث الناسي عن ذوق فان تعدد الدليل غير ممتنع مع ان الفرع الآخر ثابت كبقية
الماء في الفم عند المصنف في الوضوء والغسل وغيره فان قلت ان ذلك قد ثبت حكمه بالنص فان رسول
الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم تمضمض في رمضان وكذا الصحابة رضوان الله تعالى عليهم بحضرته
قلنا قد عرفت ان تعدد الدليل غير ممنوع ان قلت ان من شرط القياس ان لا يكون النص فيه
قلنا مذهب مرجوح لما استعمله الشارح رحمه الله تعالى فان قلت ان بقاء الصوم مع انتفاء الركن غير معقول
فالتعليل مخالف له هو معقول من كل وجه قلنا ان الناسي قد تحقق صومه مع الانتفاء فاما
ان يكون الركن الامساك عنها مع الاستطاعة فلا انتفاء في مجرى القياس الخ وعلى هذا
فالاوضح ما في التحرير انه معقول المعنى على خلاف مقتضى مقتض شرعي وسيأتي ما يتعلق به ان شاء الله
تعالى **الشرط الثالث** وشرطه ان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا
نص فيه هذا متضمن لخمس شروط الاول ان يكون الحكم المعلل شرعيا فلا قياس في اللغة والعقليات
اما الاول فعليه الجمهور خلافا للقاضي ابو بكر وابن سريج وبعض الفقهاء ومحل الخلاف ان
اللفظ الموضوع لمسمى بعينه فيه معنى كان اعتباره في التسمية فهل يتعدى بتعدي ذلك المعنى
واما الثابت العموم بالوضع الشخصي كالرجل او النوعي كالضارب فيسمى له الضرب والمضروب
فيسمى عليه الضرب جمعه الى النسبة الى ما فيه معنى الحدث الاصل او عليه بلا خلاف وليس شي مما نحن
فيه ومن الواضح ان غاية ما يلزم من التعليل ان الواضع وضعه مراعيا لهذا المعنى عند الوضع ومن
الاوضح ان وجه التسمية لا يطرد البتة فلا يفيد وضع الاسم لما وجد فيه ذلك المعنى نعم ان ثبت
منه الوضع العام او الخاص للمعنى العام يفيد بدوران الوصف مع اللفظ انه علامة الوضع العام
او للعام فله وجه لكن هذا ايهام لعلم وضعه لمعين ولعل وجه اطلاقه في مورد موارد فيحتمل ان
الخصوصية مراعاة او ضدها واذا قد وجد دورانه مع الوصف في غير تلك الخصوصية علم ان
الخصوصية ملغاة وهذا انما يتم اذا ثبت الغاء كل الخصوصيات وح لا يبقى النزاع فيه البتة فال

فيجري فيه من غير تلك على ان الاول لم
يكن المعنى او انتفاء عمد
الاستطاعة م

الى اللفظ والمايتصور فيما علم وضعه لمعنى وهو دائر مع وصف فهل يدور في كل موضع معه
بالمعنى في المواضع الاخر بذلك المعنى باعتبار الاشتراط في العلة الجامعة وهو غير معقول فانه
جدا قال اوليك ادل الدوران دليل والجواب ان الدوران الكلام والحرس لا نفع ونا
انه القياس الشرعي ثابت عند الكل فليثبت القياس اللغوي لانهما متناظران والجواب عنه
ظاهر فان دوران المعنى مع علة له امر معقول واما دوران الوضع مع المعنى فلا يعقل الا
حيث يقينا اوظنا الاذن من اهل المواضع بالوضع للعام او الوضع العام وح لا
واذا لم يثبت فهو درعاية الوصف عند الوضع لترجيح بين الالفاظ كما هو الشائع في وجوه
التسمية اذ رعايته في الموضوع باعتبار كونه لازما حقيقيا وعرفا لا يدل على الوضع لغيرما وضع
له وقد يجاب بان مجوز القياس الشرعي هو الاجماع الدال على جواز ثبوت القياس شرعا والاشتراك
في معنى لكن اعتباره مع الاجماع والاجماع منتف فيما نحن فيه وانت تعلم ان الدليل هو القياس
والادلة الاخر منصوبة من تلقاء الشارع فهو ثابت من قبل وانما الاجماع كاشف لحجيته ولا تظهر
لحجيته وجه الا كونه مشتملا على علة معتمدة للحكم هذا المعنى موجود في الجميع فالاظهر ما قدره فافهم قال
في كشف المنار واما وجوب كون الحكم شرعيا فلان الكلام في القياس على الاصول الثابتة شرعا
ومثل هذا القياس لا تعرف الاحكام الشرعية اذ الطب واللغة لا تعرف بمثل هذا القياس وانت تعلم
ان غاية ما لزم ان القياس المبحوث عنه لا يجري في اللغة وهو غير واف بما هم في هذا المقام
وايضا لا يستقيم قوله فلا يستقيم التعليل لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال ان الزنا عبارة
عن دفع الشهوة في محل مشتهى بسفح الماء وهذا المعنى كما يوجد في قبل المرأة توجد في دبرها ودبر
غيرها لانه ليس بحكم شرعي فان ما ذكره انما يفيد ان القياس الشرعي لا يجري في اللغة وقياس اسم
الزنا لم يجر القياس الشرعي اللهم الا ان يحمل فيقال ان القياس على الاصول الثابتة شرعا امر
معقول فان معنى يمكن ان يرتبط بامر ارتباطا معقولا واللغوي يبعد عن شأنه ضرورته فافهم
ولا يبعد ان يقال انه من اجرى حكم الزاني على اللاطة بالقياس الشرعي وبدلالة النص الذي
هو مفهوم الموافقة عند غير الحنفية لا من قبل تعديته الاسم وح يكون المتنازع غير مبني على
قول مخالف اصلا كما هو دابه ومن هذا القبيل لفظ الخمر فانه نقل انها الكل شراب مسكر فيجري
حدها في غير العنبة البتة والظاهر انه ليس من هذا القبيل فان ذلك مذهب من ينكر القياس
اللغوي ايضا فمن يرى ثبوت الوضع له من النقل او القياس او الاستدلال بالكتاب فانه

فانه لا شبهة في ان الخمر الكائنة اسما لما يتخذ من ماء العنب بخصوصه وقد ثبت من الاحاديث
انه حين نزول الاية المحرمة للخمر لم يكن جمهورهم الا من التمر وغيره ولا يكون من العنب فالمراد اشتبه
من الخمر معناه اللغوي ولا يعقل الا المسكر بل هو الاشبه فان شان النزول وهو ان بعضهم
قد شربوا فوقع بين حرة وخصومة فحرمت فتدبر وقد مر في بحث الحقيقة والمجاز فتذكر والتفصيل
اللائق في فتح القدير في حد الشرب واما الثاني فقد صرح بمنعه صاحب التحرير هنا وغيره من غيرنا
وثمرة الخلاف تظهر في قياس النبيذ واستدل عليه تارة بان المقصود اثبات حكم شرعي للمساواة
في العلة ولا يتصور الا بذلك وهو غير واف بالمطلوب فان غايته ما لزم ان القياس المبحوث
وهو مساواة احد المثلين بالاخر في الحكم الشرعي باعتبار الاشتراك في العلة وهو لا يجري في
الامور العقلية وهذا واضح لكن قليل الجدوى ولا ينفع في ثمرة الخلاف فتامل ولا ينقطع الخلاف
فان المخالفين لم يعترفوا الجريان بهذا القياس في العقليات البتة وقال صاحب التحرير لعدم امكان
اثبات المناط فلو اثبت حرارة حلو قياسا على العسل لا يثبت عليه الحلاوة الا ان الاستواء
ثبتت فيه لا بالقياس فلا اصل ولا فرع ولا يخفى ما فيه فان انحصار العلة في الاستواء ممنوع
بل للمزاج وغيره تاثير لعلم ذلك بدون الاستواء ومن تتبع الاحكام الجزئية المذكورة في
العلوم العقلية يحكم بان دعوى الانحصار مجرد دعوى وقال صاحب التيسير انه لو كان دليل اخر
اليه فلا يضر قولنا فثبت لا بالقياس لان مدلول ذلك لا دليل علية الحلاوة بالنسبة الى
الحرارة مع قطع النظر عن محلها المخصوص كالعسل بخلاف العلل الشرعية فان النصوص تعتد
عليها بالنسبة الى الحكم المضاف الى المحل الخاص وهو الاصل ابتداء ثم يجرد الحكم عن خصوصية
المحل فيجعل المعلول نفس الحكم ويقطع النظر عن خصوصية المحل وهو لا يسمن ولا يغني من جوع
فان من الجائز ان يكون حرارة العسل ظاهرة بقطع النظر عن اعرابها فيظن ان سببها المزاج او
الحلاوة او اللون فيعين واحد ثم يتعدى الى غيره بالغاء خصوصية المحل وبالجملة التوقف كما في الاطا
المتعدية الى الفرع وهو واضح وانما النزاع في التعليل بالعلة القاصرة اي غير المتعدية وسيجي ان
شاء الله تعالى واما القياس فلا يعقل فيه الا المتعدية والثالث كون الحكم المعدى ثابتا
بالنص او ما في حكمه وهو الاجماع فلا يصح القياس على الحكم الثابت بالقياس قالوا الكائن
ان الجامع الثاني ان اتحدا فلا فائدة في الواسطة فان اصل القياس الاول كاف ويلغو ما كان
التحرير ان بهذه الحيلة من حد لقطعه فان المعترض قد سلم القياس الا انه يتوكل تطويل به لا كحج

عن الصحة والكلام فيهما مع انه قد تسمى اصل القياس الاول وليس كذلك اصل الثاني ولا تطويل
الا عند تذكرهما والكاف في الثاني مخالفا في القياس فلا معنى له ومثاله قياس الجذام على الرتق
في فسخ النكاح بجامع انه عيب يفسخ به البيع فاذا منع الفسخ بالرتق فيثبت بانه مفوت
للمقصود كالجب والنكاح ينفسخ به فكذا بالرتق ولا رتق في عدم الانضباط وعن الحنابلة وعبد الله
البصري تجوزه لان الحكم الثابت في الاصل بالنص او الاجماع وفي الفرع بالقياس فقد اختلفا في السبب
فليكن الحال كذا فيما نحن فيه فيكون اصل القياس الثاني ثابتا بجامع وفرعه باخر
بعد صدوره ممن يعقل القياس ثم قيل هذا اذا كان الاصل في القياس لوافقه المستدل لا
لا المعترض فلا نظر فيه الا عدم الجواز من الكل اللهم الا ان يقصد الالزام وح له ان
يقول ان الجامع غير ما ذكرت او اعتراف بخطائي في الاصل منه انتهى ومن تامل كتابنا
كالهداية وجد ان الاصل قد يكون قياسيا والرابع ان يكون الحكم الثابت بالنص ونحوه
بعينه متعدي ولا تغير في الفرع فانه ح يثبت الحكم ابتداء لا بالقياس [illegible]
ظهار الذمي عطف على ما سبق لاثبات اسم الربا اي لا يستقيم التعليل ... كما هو
مذهبنا واليه مالك خلافا للشافعي واحمد ان المسلم يصح ظهاره فيصح من الذمي كالطلاق
فان كلا منهما تصرف للنكاح وانما لا يستقيم لكونه تغير الحرمة المنتهية بالكفارة في الاصل
اي ظهار المسلم الى الاطلاق تنافى في الفرع عن الغاية وهي الكفارة كما يدل عليه النص وحديث
بالحديث كما في السنن الاربع عن ابن عباس ان رجلا ظاهر من امراته فوقع عليها قبل
ان يكفر فقال عليه السلام ما حملك على هذا قال رايت خلخالها في ضوء القمر فقال فاعتزلها
حتى تكفر وفي حديث اخر للترمذي في المظاهر الواقع قبل ان يكفر قال كفارة واحدة
حديث حسن غريب انما ادى الى الاطلاق خلاف الكافر ليس اهل الكفارة لانها
عبادة ولذا يشترط فيها النية بالاجماع فلو ثبت الظهار في حقه لكان التحريم موبدا
ولاهل الجدال ان يقول ان الكفارة ليست الا الاعتاق والاطعام والصيام و
ليس الا الامساك من اول النهار مع النية وهي كونه تحاشيا عنه الله تعالى وهذا القدر
متيسر من الكافر ولذلك يصوم اليهود والنصارى غاية الامر ان الثواب لا يحصل لا
لمانعه وهو الكفر ولعله مطمح نظر من قال ان الكفارة عبادة في حق المسلم وعقوبة
في حق الكافر وههنا بحث فانه مبني على ان الكافر ليس مخاطبا بالعبادة

والكاف لا لوافقه المستدل ولوافقه المعترض صح

لم يثبت بل الذي ثبت خلافه كما تقدم في موضعه وح لقائل ان يقول ان الحرمة انما ثبتت
في حقه بالكفارة فقد حرمت الى ان يكفر بالاتيان بالامات والامتناع شرط الكفر غير جائز
كما في العبد المريض لا يستطيع الصيام والفقير المريض كذلك وهو حر والنفوذ بانه اهل بخلاف
الكافر ليست نافعة فان الكافر ليس اهلا بشرط الكفر واما هو بالنظر الى ذاته فهو اهل مع الغنى
والمرض وفي نفسه قابل لان يرتفع عنه المرض والرق فالتمنع لعارض فتامل جدا ولعل الشرع
جاء على اهله من توجه التكاليف البدنية وبحث اخر وهو ان الاملاء صحيح منه عند ابي حنيفة
خلافا لصاحبيه مع انه ليس اهلا للكفارة والجواب ان مقتضى النص المشتمل على البر وهو اهل له وانما
الكفارة بالحنث ولا تاهل له فافهم والى [illegible] ان يكون الفرع نظير الاصل في الحكم مع [illegible] ان
يكون الجامع الذي في الاصل موجودا بعينه في الفرع او مع الشدة وح لا يستقيم التعليل لتعدية
الحكم من الناسي عن الصوم الواقع في الفطر الى المخطئ والمكره على الافطار لان عذرهما دون
عذره اما المخطئ فظاهر لانه يمكنه الاحتراز عما وقع فيه فلا ينفك عن ضرب تقصير بخلاف الناسي فان
عذره اتم فان النسيان مما لا يمكن الاحتراز عنه ولا يذكر اصلا واما المكره فلان صنعه
غير مضاف الى صاحب الحق بخلاف الناسي فانه جل وعلا قد اضافه الى نفسه وقطع نسبة الفعل من العبد
الى ذاته جلت وعلت والمكره ان كان ملجئا فالفعل منسوب الى المكره والا فاليه وتفصيله ان
الفعل منسوب البتة الى العبد ولم ينقطع عنه الى صاحب الحق ولذلك ينبغي ان يضمن ان اكل مال
الغير وان كان مباحا من جهة المالك ثم منع عن الاباحة والاكل لشيء الحرج ولمن يعقل الان
مع ثبوت النسبة كيف ان الموجود لا يعدم [illegible] كما لا يخفى كما في اسلام الصبي او ارتداده عند
ابي حنيفة فحال هذا الفعل كحال سائر الاعمال في الصدور عن العبد على طاقة الكسب فالمراد والله اعلم
انه اذ لم يكن لعدم صنع له في النسيان [illegible] عنه وعدمه [illegible] وعند الله تعالى لا يطالب بالقضاء
بل يجري بذلك الصوم فهو مستحق من الله تعالى وامتنان منه جل وعلا ولو كان بصنعه يضمن ثم ان معنى
العادة في الصوم [illegible] الا توجد [illegible] فانه مكارم رحمه وعند الاهل [illegible] لم يخفى
على الجائز من الظاهر ان [illegible] النسيان [illegible] عليه عذره كالخطأ والاكراه والجهل
حل الثاني بهذا والله اعلم والسادس ان لا يكون فيه نص موافق ولا مخالف اما الاول فهو مختار
اكثر علمائنا منهم فخر الاسلام وابو زيد وشمس الائمة وبه قال الامام حجة الاسلام محمد الغزالي
والامدي من اكثر [illegible] وجه ان النص ح هو الدليل الواضح فالاشتغال بالقياس لتضييع الوقت

كالعبد المريض المستملا

واما الثاني فلان التعليل لا يجوز ان يكون معطلا لحكم الشرع وههنا بحث لان الاول ان وجود النص
الموافق لا ينفي القياس بل غايته الاغناء ان الحكم قد ثبت باوضح الطريق فلا حاجة الى الاشتغال
بما فيه شوائب شبهة ولا يضر فان الاستدلال بما فوق الواحد ليس بمنكر فيعتقد منه التوكيد على انه لا يصح
ما اليه مشايخ سمرقند وكثير من غيرنا الى ان وجدان النص الموافق لا يضر القياس ومن نظر في
الهداية يحكم قطعا بان الاستدلال بالعقل اي القياس بعد ورود النص من صنيع ارباب
من المصنف قد شنع فخر الاسلام ههنا في الكافي لورود في كثير من المسائل بعد ايراد النص الموافق
والثالث ان النص كان راجحا على القياس او مساويا له فلا يعلل بخلافه اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان غايته الامر التعارض وبه تتقاعد الحجة وان كان مرجوحا فلان القول قول
القياس فالمنع مطلقا غير صحيح وقد مرت اشارة اليه في ما تقدم في السنة ولو احتجنا فنذكر ولعله
اريد بالنص الصريح في الحكم القوي على القياس والله اعلم ومن ههنا ينبغي ان يشترط انعدام المعارض
الراجح او المساوي مطلقا سواء كان نصا او قياسا كما في التحرير وعلل في التحرير بانه ان لم يشترط كان ثبت
حكم المرجوح في مقابل الراجح او الحكم فيما اذا كان فيه معارض مساو وفيه نظر فانه عند التعارض
في الاخير لا يسقط واحد منهما بل انما يعمل بمقتضى احدهما شاء فلا يضر مساواة المعارض القياس
كما لا يخفى **اشراق** والشرط الرابع ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبل التعليل اي لا يغير
حكم النص المقيس عليه بالتعليل وما قيل لم يكن ذلك بل ان لا يتغير في الفرع وهو لا نص فيه ولكن لو
اكتفي بما قيل بالتبديل بالتعميم لصح وقد يقال ان هذا الشرط شامل للشرط وهو ان لا يكون مخصوصا
باصله فلا فائدة في ذكر الاول واجيب بمنع الشمول فان مؤداه ان يبقى حكم الاصل كما كان ولا يغير
بالتعليل وما قيل هو ان لا يغير اختصاصه الثابت بدليل اخر وبينهما فرق يمكن الظاهر ان يقال الخصوص
من حيث هو هو يمنع القياس وهو الظاهر والتغيير مانع اخر فلذلك اعتبرناه بعض ولكن لو كان
يصح وجعل الاحتراز كما في الشرط المقدم فانه لو جاز به قد اخذ شروطا متعددة والله اعلم والدليل
على المقصود ان التعليل بالراي لا ينبغي ان يتطرق به فتور في حكم نصه الشارع الذي لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه بخلاف الراي هذا ولكن لقائل ان يقول ان التعليل بالراي الذي يبلغ
قوته بالغة حد النقض او قريبا منه والنص مما يحتمل التاويل فيصلح التغيير من النظر كيف ان المفهوم
الموافق قد يعتبره التعليل ليس الا منه واما الافتراق بالظهور والخفاء والخفي قد يكون قطعيا او
لا يعد الظاهر فيكون مثل المفهوم الموافق ومثاله قوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم حين سئل عن

عن دم الحيض حكّيه بضلع واغسليه بماء على ما في فتح القدير عن ابي داود وغيره وفي مشكوة المصابيح
عن الشيخين عن اسماء بنت ابي بكر رضي الله تعالى عنهما قالت سالت امراة رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقالت يا رسول الله ارايت احدانا اذا اصاب ثوبها الدم من الحيضة كيف تصنع فقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اصاب احداكن الدم من الحيضة فلتقرصه ثم لتنضحه بماء ثم لتصل
فيه فانه ايجاب لامرار الماء وقد جوز اصحابنا الغسل بكل مائع مزيل لان المقصود ازالة النجس
والمحل سواء وقد تعدى الايجاب الى الاطلاق بالتعليل وذلك لان الاجماع على ان قطع محلها
عنها هو الواجب ولو لم يكن لو فرض موضعها لحصل المقصود وكذا لحصل رفعها ان امكن بغير الماء
كما في السيف الصيقل الذي لا تتداخل المحل فالمقصود باي اب استعمال الماء الا ازالة
الغالب وما قيل ان القياس يقتضي ان لا يطهر لانه بملاقاة الماء يتنجس وانما اقتصر بالماء
للضرورة مدفوع بان الضرورة ان كانت ضرورة الازالة فالكل سواء وان اريد انه لا يزيل
سواه فهو غير واقع بل هو محل النزاع بكذا في التلويح بل ان نقول ان من شرط القياس ان لا
يكون معدولا عن سننه فتطهير بعض الثوب بدون الالقاء في الماء الكثير الذي لا يتنجس غير معقول
فان الماء كلما لاقاه تنجس فقد يكون النجس ويسري الى الاخر من ابعاض الثوب فيجب ان لا يحصل
طهارة الثوب اصلا الا بالغسل كله من الماء الكثير وهو خلاف الاجماع والثابت بالشريعة المطهرة
واذا كان خارجا عن سننه فلا يجوز ان يقاس عليه غيره ويقتصر على مورده لان النص الصريح
يترك به القياس وهو لا يندفع بما ذكر الا ان يقال انه ثابت بدلالة النص فهو كالعبارة وهو
دليل على ان الخصوصية ملغاة وفيه ان العبارة مقدمة على الدلالة لكن هو المذهب الجواب ان
المقصود اذ هو الازالة والكل سواء فهذا دليل على ان المقصود ان ينزع الماء الخصوصية وانما
يعرض للذهاب والقرائن غير العبارة يصلح ان يبين المراد وتخرج الكلام الى انه خرج مخرج العادة
فان قلت فعلى هذا ينبغي ان يجوز الوضوء بمائع اخر فالجواب ان المعنى الذي اخرجه مخرج العادة هو
الماء في المطهر في النجاسة المرئية التي هي ذات جسم فان خاصته ان يزيل بالالقاء بما يقبل الزوال كالبول
والدم ونحوهما والمقصود هو الازالة وهو لا يقتضي ازالة التي سنة الحكمة فلا يفيد به النصوص الواردة
في التوضي بالماء وهذا لا يخلص الا بالتفرقة بين المفهوم والتعليل بالرأي وهو مشكل اذ بان المقصود
ان الحكم الثابت بالنص لا يتغير بالتعليل حتى يكون شيء وما ذكرت من قبيل بيان المراد وكذا ما قاله
التي سيأتي ان شاء الله تعالى وانت تعلم انه مع بعده عن مظان كلامهم مصاحب للاعلال الاصح

ان يكون مقصودا فان حكم التعليل مصاحب للحرمة لا يتاخر عنه فكيف يكون النهي وارد قبل الاذن من
ان يكون لتقرير المراد والغاء للخصوصية نعم لو قيل انه التعليل الظني وهو الكثير لا يجوز ان يغير المعلل
الثابت بالنص الاقوى فافهم **اظلام** قد اتهم عن هذا الاصل وراتيم التعليل المغير فالحكم حرام
مع الربويات غير بالعدد ضد البيع الكيل مع التفاضل كالحفنة بالحفنتين مع انه قال رسول الله عليه
وعلى اله وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء وفي معناه ما عن عبادة بن الصامت
لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق ولا البر بالبر ولا الشعير بالشعير ولا التمر بالتمر
الملح بالملح الا سواء بسواء عينا بعين يدا بيد الحديث رفوعا رواه الشافعي فانه نهي التفاضل
مطلقا وقد بالراي ان العلة الكيل والوزن فما لا يدخل تحته لا يوجد فيه العلة الحرمة
اسفار وانا خصصنا القليل اي ما لا يدخل تحت الكيل في الكيل من قوله
صلى الله عليه واله السلام والصلوة لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء
حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال لان المستثنى منه يجب ان يكون
من جنس المستثنى فيكون المعنى لا تبيعوا الطعام بحال الا بحال التساوي ولن يثبت ذلك اي عموم الصدر
الا في الكثير لان المراد التساوي في الكيل كما وقع صريحا في رواية اخرى الحنطة بالحنطة كيلا
بكيل فيكون المراد بالمستثنى منه احوال الكيل مخرج الى حصل ان البيع في التفاضل في الكيل مستثنى
والرخصة في البيع في حالة التساوي في الكيل فما لا يدخل في الكيل لا يدخل في حكم النهي فيبقى
على الحل الاصلي الذي يدل عليه العمومات فالمغير بالنص لا بالتعليل وهذا التغير بالنص مصاحبا
للتعليل لانه ولا بعد انه لا تغير النص اصلا بل هو داخل تحت الا عدم الشمول للقليل ولعلهم
ارادوا التغير تحت النظر بل لا مغير الا كذلك لقائل ان يقول ان كون التساوي في الكيل هو
المراد لا يقتضي ان يكون الاحوال المستثنى منها احوال الكيل فلم لا يجوز ان يكون المعنى لا تبيعوا
بحال من الاحوال الا في حالة التساوي بالكيل فيكون القليل داخلا في النهي ولكن كما
ولو كان كذلك لزم ان لا يجوز بيع ما لا يطيع الكيل عادة مع التساوي وهو خلاف الاجماع
فالاشبه ان يقال ان الواقع في الاحاديث هو وجوب المساواة في القدر فلذلك يبقى
على العموم والاطلاق وما وقع في الرواية الاخرى لا يوجب ان يكون المراد التساوي في
الكيل في العادة بل الظاهر ان يكون هو المساواة في الوزن والكيل بمعنى ان يكيلهما
واحدا كيلا بكيل وان لم يكالا ولم يوزنا قط وهو الواجب فان الكيل الاعادة

٣٣٣

الاحاديث المشاهير في هذا الباب انما وقع فيها التسوية والمماثلة وهما مطلقان لا العاض
الشاذة من ادواته فلا ينبغي ان يغير المشهور الى الشاذ بل الاصح ان لو لا الشاذ والى المشهور
وربما يقال ان المقدر يجب ان يكون اخص الخصوص لانه هو المتبادر فاذا قيل قال لا عند الا زيد
يتبادر منه لا انسان الا زيد ولا يتبادر لا حيوان فالمعنى لا تبيعوا الطعام بالطعام الا حالا وهو
ضعيف لان الظاهر التقدير بما يناسب الحكم وهو جواز ان يكون احوال البيع المفهومة
التفاضل مطلقا والمساواة كلها على ان يكون سواء كان لا من بل المستثنى منه الطعام اي
لا تبيعوا الطعام الا طعاما مساويا وما ذا ايضا ان العلة الظاهرة هي كون احد البدلين متعاقدا
بلا عوض وهي في التعليل كما في الكثير بلا مرية وان سلم ان المعنى ما ذكر والوجه الفاسد ظاهر
فليس القليل الزائد حراما بالقياس مع ان جهة الحرمة مغلبة على الحل **افاضة** وقال فخر الاسلام
على ما نقل عنه ان منشأ الخلاف ان حكم المستثنى مخالف لحكم ما قبل عند الشافعي على طريق المعارضة
طعام مساو فما سواه ممنوع بالصدر وعندنا لا حكم فيه اصلا واستثناء حال المساواة
من الاحوال الثلثة المجازفة والمفاضلة والمساواة والكل مستند الى الكيل لان المستثنى منه
طعام يحتمل المفاضلة وشغفها ولا يحتملها الا ما يدخل تحت الكيل في العرف فما لا يدخل عادة
غير مذكور ولا يخفى على احد انه لا وجه لمحل هذا هو الكلام على الفرقة واما وقع بالمور وهو
حاصل كما لا يخفى قد وقع في كتاب امير المؤمنين ابي بكر الصديق الذي في صحيح البخاري من
كل خمس شاة الحديث وكذلك ما ارسل الى داود في كتابه صلى الله عليه وعلى آله وسلم
في اربعين شاة شاة ومقتضاه وجوب عين الشاة وقد جوزتم دفع القيمة بناء على
ان المقصود هو المالية وهي مشتركة في العين والقيمة فقد غيرتم النص بالتعليل وكذلك امثال
هذه من الحدثين مع انه من الجائز ان يكون المقصود العين كما في الاضاحي **الشفار** وانما نقول
حقه اي حق الفقير ومن نحوه من مصارف الزكوة في الصورة اي العين وهي في
المالية باذنه اي باذن الشارع بالنص لا بالتعليل كما زعم هؤلاء الخصوم لانه تعالى وعد
ارزاق الفقراء كما قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء
لنفسه وهي الشاة والابل والبقر ثم امر بالانجاز المواعيد من ذلك المسمى خلاف الماموركلا
من الاعيان الدالة الفقراء وذلك اي المال المسمى الذي هو العين لا يحتمله مع اختلاف
المواعيد فان الحوائج مختلفة ولا شبهة في ان العين لا يصلح فكان اذنا بالاستبدال بالقيمة

كما في غسل النجس بالماء عفو ثت فالتعرض بالعاء لانه اسهل ولا يخفى عليك ان اموال الله تعالى
ليست منحصرة في المسمى فلا يدل على ان الواجب هو المجاز الموعد ولئن سلم فالحوائج مختلفة
وكذا الواجبات فمنها الجران والخارج من الارض والحيوان وقراء الحاجز كلها بهذه الاجابات
والكل بالكل ينحصر فحاجة الاكل من الشاة وهو ما كان موجودا فينحصر باجابها وحاجة الكسوة
واداء الدين مثلا من الاثمان منحصر باجابها مع ان نفس الثمن لا يصلح للكسوة والاكل اصلا
وانما يصلح لشيء بالتبديل وهو حاصل بالشاة فان المستحق له ان يبيع فيصرف الى اي حاجة
شاء ولئن تنزل فالشاة على حقيقتها او مجاز عن ماليتها وعلى الاول فامثال ذلك
الحديث مفيدة للوجوب او بعض الحي اولا وعلى الاول فالاذن بالاستبدال المتحصل من
قوله عز من قائل وما من دابة الا على الله رزقها على ما عرف يكون ناسخا لهذا والا يلزم
ان ذلك الاذن ان ثبت فانما ثبت بالاشارة والالتزام ودلالة الحديث بالعبارة
مقدمة على ... ان الظاهر ان حكم الزكوة لم ينسخ ولذلك ترى المجتهدين من
اخرهم يستدلون به على وجوب الشاة ولئن سلم فالتعليل في غير موضعه فان الاصل قد انسخ ولئن
سلم ان انساخ الاصل ليس [illegible] قررتم ان وجود النص مانع عن التعليل وعلى الكل
فلا يعتبر في التعليل اصلا وقد قالوا ان المعتبر من الاذن بالاستبدال في ايضا ان الحديث بيان
لمجمل الكتاب فلا يكون مفاده الا الوجوب وعلى الثاني لنا ان فالحاصل ان في خمس من الابل مالية الشاة
وهي اعم من ان يكون في الشاة او غيرها فلا معنى للتعليل المستوجب للتغير ولا يمكن النقض الا
باستيفاء الاول ان المجاز ان الشاة على حقيقتها والحديث لبيان قدر الواجب والاذن
بالاستبدال الحاصل من كلامه عز من قائل انما بعد السقوط حق الفقير وتفريغ الذمة عن الوجوب بادا
ادى القيمة فقد سقط الواجب فلم يبق الوجوب فلا يجب عليه اداء الشاة لان وجوبها قد سقط
كما في غسل الثوب بالماء فان الواجب هو ازالة النجاسة ولكن يجب الا اذا وجدت في الثوب
فان ارتفعت من البين بسبب من الاسباب كالحراق موضع النجاسة او الخرافة او غسله بمائع
اخر فلا يجب ان غسل بالماء ولا شبهة في ان مثله لا يورث الانساخ وانت تعلم ما فيه
فان من الصور [illegible] فان الواجب انما يسقط بالاداء او عدم صلوح المحل كما اذا لم يوجد
مستحق او اسلم الكفار جميعا واذ قد فرض ان الواجب هو اداء عين الشاة ثم لم يوجد
الاداء والمحل صالح البتة وان اعتبر مثلا من قبيل عدم صلوح المحل فيأتي في كل واجب معنى هذا

والله اعلم والثاني انه مجاز عن المالية والتعبير بشرط الاستيفاء والصفة ذكرناه وحاصله ان ظاهر
الحديث يدل على وجوب العين فغير بدليل الاستبدال الى المالية والتعليل لاظهار ان مقصود الشارع
ليس مقصورا على العين فالتعليل لتوجه على ان الحديث ليس مجرى على ظاهره فهو قرينة وان الشاة
على حقيقتها لكن خصوصها مقصودة وانما ذكرت للسهولة فان اهل المواشي الهم من كل جنس والدليل
عليه ذلك الاذن والتعليل لوجوب الشاة كوجوب احد خصال الكفارة فان المكفر اذا اعتق وقع واجبا
التعيين احدها في الوجوب والخصوصية ملغاة في الوجوب وهذا اقرب بقي امر التعليل فان النص اذا قيد
محل صحة الاداء بالقيمة فانه شرط وهو لا يندفع الا بتجويز تعليل مورد النص وهو الاقرب وفي شرح البديع
وغيره ان سقوط الحق من الصورة وجواز الاستبدال لما كان ثابتا بالنص كما قررتم كان تعليلكم عبثا
اجيب بانا لا نعلل وجوب الشاة اصلا حتى يطلب له فائدة وان التعليل لصلوح الشاة للدفع وذلك
لان في الشاة احدهما حق الله احدهما وجوب الصورة وهو ثابت بالنص والثاني صلاحها للصرف
الى كفاية الفقير وحكم الشرع الاول والتغير الواقع فيه بدلالة النص كما مر من حديث انجاز المواعيد
وانما عللنا الثاني حتى يعدى الى ما لا نص فيه والفائدة متحققة وهي التعدية وانت تعلم انه يصلح جوابا للاعتراض
القائل ان التعليل فائدته التعدية على مذهبنا وذلك لا يتصور في تعليل حكم ثابت من الحديث فانه بالتعليل
يرتفع من البين فلا تعدية وان قرر بما ذكرنا كما هو ظاهر عبارة المعترض من ان نفي الحديث دل بالالتزام
على صلوح الشاة للصرف وكلام الله من قائل على جواز الاستبدال بالقيمة فصلوح الشاة وقيمتها
للصرف قد ثبتا بالنص فلا فائدة للتعليل فلا يدفعه اصلا كما لا يخفى وانما يندفع بتجويز تعليل المنصوص
لتوجه كما قدر فافهم وقال بعض المشايخ من المتأخرين ان التعليل وقع لصحة دفع الشاة ليثبت في القيمة والدليل
بدلالة امر الاتحاد سقوط حقه في الصورة وبقاء ما في معناه وهو لا يقتضي صحة كل ما وجد فيه المعنى فان العبد
المنقول بالجناية في يد الغاصب بعد رد الغاصب لا يثبت الصحة حتى لو دفعه الى ولي الجناية لا يبطل حق المالك فظن
ان النص الغاصب وكذا اعذار فقي لو دفع الى صاحب ربع المغصوب بطريق الصدقة لا يتم وانت تعلم ان
الفرق بين فان العبد المنقول بالجناية قد استحقه اولياء الجناية عند الغصب فاذا دفع الى الدفع انما وجد المنع
وكذا اهلاك الغصب فان عنده شرط في الرد امتناع الانتفاع في الاعذار واما نحن فيه فالنصوص
دلت على صحة اداء الشاة وان الخصوصية معتبرة فلا يجوز القيمة او ملغاة فيجوز تبديلها بالقيمة فالفرق
لزم صحة اداء كل ما وجد فيه معناها والتعليل في مورد النص لا غير فالمصير الى ما ذكرنا فافهم وان قلت
اذا قررت ان حديث انجاز المواعيد ليس لو اف بالمطلوب وان التعليل لا نص فيه فلا اذن بالاستبدال

لم يثبت من الشرع وليس الى الغير بابه النزاع مع ان احتمال ان يكون الخصوصية مطلوبة كما في الاضحية وغيرها
فما قولك في المسألة قلت الظاهر ما ذهب اليه اصحابنا وذلك لانه وقع في كتاب امير المؤمنين ابي بكر الصديق
وهو المستند في هذا الباب لم ينكره احد فبلغ الاجماع من بلغت عنده من الابل صدقة الجذعة وليست عنده جذعة
وعنده حقة فانها تقبل منه الحقة ويجعل معها شاتين ان استيسرتا له او عشرين درهما ومن بلغت عنده
صدقة الحقة وليست عنده الحقة وعنده الجذعة فانها تقبل منه الجذعة ويعطيه المصدق عشرين درهما
او شاتين ومن بلغت عنده صدقة الحقة وليست عنده الا بنت لبون فانها تقبل منه بنت لبون
ويعطي شاتين او عشرين درهما الحديث رواه البخاري وفي مبدأ الكتاب بعد التسمية هذه فريضة الصدقة
التي فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين والتي امر الله بها رسوله وفي التيسير في تعليقات
البخاري وتعليقاته صحيحة وصلها يحيى بن ادم في كتاب الخراج قال معاذ ائتوني بخميس او لبيس مكان الشعير
والذرة اهون عليكم وخير لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة الخميس ثوب طوله خمسة اذرع وقيل كساء
واللبيس الملبوس فهذا يدل على ان المقصود المالية وان الله تعالى اذ وعد ارزاق الفقراء ولا شبهة
ان الحمل للفقير بالكتب او غيره بارزاقه تعالى والرزق يطلق على ما يرتفع به الحوائج وامر الاغنياء بان
يعطوا الفقراء اعيانا مسماة فقد امرهم بان يعطوا الكفاية للحوائج جهرا وان كان محتملا لكن يقطع الاحتمال ما
بذلك الحديث وان الاصل في الواجبات المالية المال والخصوصية ملغاة وهو يقتضي ان يؤدي المزكي
الكفاية اللهم الا ما نهى في الاضحية فان المقصود الاراقة والله اعلم مصباح وركنه في نسخ المتن بدون
العاطف وفي كشف المنار به ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه لوجوده
فيه موضع بيان الركن ما قيل في مبدء البحث كما لا يخفى والمشهور ان الركن جزء الشيء وما يفهم من كشف المنار
ما يقوم به الشيء في الوجود وهو بظاهره يتبادر الى رجح عن الشيء الذي يقوم به الشيء كالمصلي والمكان ولا بعد
ان يكون المراد تقوم الكل بالجزء فيتحد مع المشهور والجمهور على ان اركان القياس اربعة الاصل والفرع
والجامع الذي هو العلة وحكم الاصل يطلق على محل الحكم كالشعير او نبيه وحاكمه وهو حرمة بيعه متفاضلا
ودليله هو الحديث الدال عليهما والظاهر ان الركن هو المحل او حكمه ويطلق الفرع على المحل وحكمه واما
الدليل فهو القياس نفسه فلا يكون في شيء من الركنية وكذا حكمه فانه ثمرة القياس فلا يكون
ركنا والظاهر من عبارة الكتاب ان الركن هو العلة الثابتة في المحلين فالمكان المقصود
بيان هذا الركن لانه المقصد الاهم في هذا الباب فلا مشاحة والا فلا يخلو عن شيء ولذلك قال
صاحب التحرير ان المراد ثمرتها وهو المساواة بين الفرع والاصل في الجامع والحكم ففي العبارة

العبارة تسامح وجعلها مصدرية بعيد لان علة معلول ثان فلا بد من المعلول الاول وههنا بحث وهو
ان القياس هو المساواة المذكورة وهي متعلقة بالاصل والفرع والعلة وليس شي منها داخلا
في تلك المساواة فلا يكون اركانا وان قيل ان الركن هو الجزء اعم من ان يكون جزءا ذهنيا او
خارجيا واعم من ان يكون جزء الحقيقة او المفهوم كما في العمى فان البصر جزء مفهومه لا جزء حقيقته
قلنا ان الركن عندهم الجزء في الوجود وقد صرح به كما يدل عليه التحرير وغيره ولا يخلص الا بالقول بالتسامح
وان القياس هو المساواة مع الاصل وغيره فيكون كلا وكمن غايته الامر ان القياس امر
اعتباري لانه غير ظاهر ولا يقتضيه كلامهم بل ما لفظه خلافه ولما عثر على كلام فخر الاسلام
الذي بحج في المتن فان الركن عندنا ما يقوم به الشي وهو اعم من ان يكون تمام الماهية او اجزاءها
وما ذكر كذلك لا يبعد ان يقال ان الركن ما يتقوم به الشي بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الخارج
[illegible] ان المساواة المعهودة لا تحصل في الامور المذكورة الشرائط وهو اي ذلك العلم
الذي هو المجمع جاز ان يكون وصفا لازما لا ينفك عما وجد فيه كالثمنية جعلت علة لوجوب
الزكوة في الحلي وجاز ان يكون عارضا غير لازم كقوله صلى الله عليه وعلى اله وسلم اذا كان
دم الحيض فانه دم اسود يعرف فاذا كان ذلك فامسكي عن الصلوة فاذا كان الاخر فتوضئي وصلي
فانما هو عرق رواه ابو داود والنسائي قال لفاطمة بنت ابي حبيش كانت تحيض كثيرا العلة انه
دم انفجر من العروق لا من الرحم والانفجار امر عارض وهو علة انتقاض الطهارة وجاز ان يكون
اسما المشهور ان العلة معنى يحل محلا فلا يكون اسما ولعل مرضي فخر الاسلام ذلك وهو الاشبه فان
العقل لا يتعقل من تجويز اسمية ادنى شي على المساواة فانه لو قيل في العرف ان الدم علة انتقاض
الطهارة كما في كشف المنار وجاز ان يكون جليا كالطوف فانه علة لسقوط النجس في قوله صلى الله
عليه وعلى اله وسلم في سور الهرة انها ليست بنجس انها من الطوافين عليكم والطوافات رواه الموطا
وجاز ان يكون خفيا كالكيل ثم المراد بالجلاء كونه مذكورا في النص وبالخفاء خلافه ويمكن ان
يكون على الظاهر بما في الطوف يصلح ان يكون رخصا لظهور الحرج وجاز ان يكون حكما شرعيا كالحرمة
فانها علة حرمة البيع وغير ذلك قيل لا يجوز لان الحكم المفروض العلة لحكم ان تقارنا فجعل احدهما علة
دون الاخر تحكم وان تقدم العلة فلا علة وان تاخر فيكون المعلول ثابتا بلا علة وهو ممنوع كونه
خلف لستلزام ان لا يكون المفروض العلة علة ولا يخفى عليك انه رداه فان دعوى الحكم
[illegible] جاز ان لا يكون بعض الاحكام المخصوصة [illegible]

انه لا يكون علة لدفع مفسدة يقتضيها حكم شرعي لان الحكم الشرعي لا يصلح ان تنشأ منه مفسدة
مطلوبة الدفع ودفع بانه من الجائز ان يكون مشتملا على مصلحة راجحة ومفسدة مرجوحة تدفع بحكم
آخر ينفي المصلحة خالصة مثاله الزنا فانه شرع لحفظ النسب وهو موجب للقتل المؤدي الى مفسدة
وهي اتلاف النفوس فقيل بوجوب الشهادة الاربعة فشرع المبالغة دفعا لتلك المفسدة وجاز
ان يكون فردا اي افرادا احادا وعددا اي متعددا وهو يحتمل امرين ان يكون كل مستقلا في العلية
وان لا يكون كذلك بل كل جزء من العلة اما الاول فهو جائز وواقع وقيل لا يجوز وقال القاضي
ابو بكر الباقلاني يجوز في المنصوصة دون المستنبطة وقيل بالعكس وقال امام الحرمين يجوز لكنه لم يقع
لنا ان البول والمذي والرعاف كل علة لانتقاض الطهارة والردة والقتل كل علة القتل وقد
البيع والهبة وكنحوه واجيب بمنع اتحاد الحكم بل الاحكام متعددة فان القتل بالقتل غيره و
هو بالردة ولذلك ينتفي احدهما وينتفي الاخر فانه ينتفي القتل بالقتل بالعفو وينتفي قبل الردة
ينتفي قبل الردة بالاسلام وينتفي ذلك القتل والحوادث ان تعدد الاضافات لا يورث تعددا
في المضاف ضرورة ان الاتلاف امر واحد وانما النسبة له وانما ينتفي بالعفو حق الولي وكذا
بالاسلام حق العبد واما نفس القتل فهو باق مع انه لا يجري في الصور الاخر فان قلت اذا اجتمعت
فكل علة فيلزم اجتماع العلل على امر واحد وكل جزء فلا استقلال وهو خلف او واحد علة وهو ترجيح من غير
مرجح قلنا المختار الشق الاول ولا محذور في الاجتماع لان الاسباب الشرعية امارات لا علل حقيقية
وايضا من الجائز ان يكون كل علة على الاستقلال عند الانفراد وعلى الجزئية عند الاجتماع هكذا قالوه
والحق ان الامور المتعددة ان كان بينها امر جامع مشترك صالح للعلية كما في الاحداث فالعلة في
الحقيقة هو الامر الجامع العلة والا فكل علة عند الانفراد ومعنى استقلاله انه يحصل لو انفرد كان موجبا
وعند الاجتماع فكل جزء فالايجاب من المجموع والاسباب الشرعية انما الحقت بالاسباب العقلية في كونها
موجبة عادة كما هو مذهب اهل السنة في الجميع فلا نعقل ان يكون الحرارة النارية موجبة لحرارة الماء
بالاستقلال وكذا الحرارة الشمسية فالقول بان كلا علة مستقلة مصروف عن الظاهر وفي هذا البحث كلام
طويل موكول الى المطولات واما الثاني فهو جائز عند الجمهور كالقتل العمد العدوان وقيل لا يجوز لشبهة
واهية قائلة بان العلية وصف زائد ان قامت بكل لزم قيام العرض الواحد بمحلين مع انه
خلاف المفروض او بجزء واحد فكذلك وان قامت بالمجموع فلا بد من جهة وحدة وينقل الكلام
اليها ويكون في اصل وفي غيره اذا كان ذلك الغير ثابتا به اي بالنص اقتضاء وكذا الاجماع وجاز

وحاصله ان العلة يجوز ان يكون موجودا في المنصوص عليه كالحكم نحو الطواف فان الهرة منصوص عليها بانها
وهو مستخرج منها ويجوز ان يكون موجودا في غير المنصوص كالحكم رخص السلم فان بيع ما ليس عند الانسان منهي عنه
كما في سنن ابي داود وغيره فاقتضى القياس ان لا ترخص لكن رخص فيه لفقر البائع وعجزه وهو في
العاقد وهو ليس بمذكور في المنصوص عليه وهو السلم لكنه لا يتحقق الا بالعاقد فهو في النص على سبيل
الاقتضاء **اشتراط** ودلالة كون الوصف علة صلاحه وعدالته لظهور اثره في جنس الحكم وبعض
بصلاح الوصف ملاءمته وهو ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن الرسول عليه وآله السلام وعن السلف
رضوان الله تعالى عليهم كتعليلنا بالصغر في ولاية المناكح كي يتصل به من الحرج تاثير الطواف متصل به من الضرورة
وحاصله ان العلة لا بد لها من الامرين الاول الصلاح والثاني العدالة اما الاول فيعبر عنه بالملاءمة
وهي ان يكون موافقا للعلل المنقولة عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعن الصحابة رضوان الله تعالى
عليهم في ترتيب المصالح وهو الذي اشار اليه القاضي ابو زيد بقوله هو كون الوصف بحيث لو اضيف الحكم اليه
تلقاه العقل بالقبول وهو الاحتياج في قول الشافعية واما الثاني وهي العدالة فهي ان يكون لجنس الوصف
تاثير في عين الحكم او جنسه او لعينه تاثير في عين الحكم او جنسه اعتبارا [illegible] كذلك الاول مثال الاول
اسقاط الصلوة الكثيرة بالاغماء فان جنسه وهو العجز عن الاداء مؤثر في الاسقاط ومثال الثاني الاسقاط
عن الحائض فانه معلول بلزوم المشقة المخصوصة وجنسها وهي المشقة المطلقة مؤثر في جنس هذا الحكم كمشقة السفر فانها
يسقط نصف الصلوة ومثال الاخوة لاب وام فانهم متقدمون في ولاية الانكاح وللاخوة كذلك تاثير في
جنس الحكم وهو التقدم في الميراث وقال البعض لا عبرة للثاني ومن اصحابنا من اقتصر عليه وقال في التحرير ولا نوجه
سقوط الخمس عن الحائض لانه لا يخفى ان لزوم القياس كما يجب تاثيره في العين ليس الا بجعل العين علة باعتبار تضمنها
العلة وهي جنسها فرجع الى اعتبار العين في ضمنها انت تعلم ان الجنس يجوز ان يكون اثره ملاءمته بالنسبة الى
العين واذا علمته فاعلم انه ان عمل بالصالح صح ولكن لا يجب على ما يلوح من التحرير وقبل الملاءمة لا يجوز
كشف المنار اما الحالة وهي كون الوصف مخيلا اي موقعا في القلب خيال الصحة والقبول فهي مجرد الظن
وهو لا يغني عن الحق شيئا وغايته ان يجعل بمنزلة الالهام وهو لا يصلح حجة ملزمة ولانه لا يطلع عليه غيره فلا يكون
حجة على الغير ولانه دعوى لا ينفك عن المعارضة لان خصمه يقول تخايل في قلبي [illegible] والتعارض لا يجوز ان يكون
لازما في الحجج الشرعية [illegible] ابداء مناسبة حالية لان يضاف الحكم اليه وهو الذي قال
ابو زيد لو عرض على العقول السليمة تلقته بالقبول وهو الذي فيه خفاء لا يرد [illegible] اما الاول فلان الظن
الذي [illegible] مجرد الخطور بالقلب [illegible] ان اريد الظن الذي هو [illegible]

فلا بد من ان يقبل واما انه لو قال فلان كونه مبطنا لا يطلع غيره لا يفيد الا انه لا يكون حجة على الغير وهو
لا يقعده عن الحجة وايضا لا نسلم انه لا يطلع عليه غيره فان العلل المعقولة اذا كانت بينهما مناسبة
متلقاة بالقبول لا بد من ان يطلع عليه مستدل ولما نحن فيه هو قادح العقل وهو لا يضر واما
الثالث فعدم وروده ظاهر في جميع الصور ولان التعارض في بعض الصور ولا مخالفة فيه
فلا بد من المصير الى الترجيح كما هو حكم التعارض والاصل في رده ان يقال ان مجرد المناسبة لا يوجب
وضع الشارع واعتباره فان المناسبة ما الغاه الشارع فان المشقة التي في السفر مناسبة
للرخص مع ان شأن [illegible] التي هي فوق مشقة سفر ملك المرفه وغيره ملغاة البتة [illegible] ان نص
الشارع قائم البتة فلا ينبغي ان يناط الحكم الشرعي به ولقائل ان يقول ان الظن حاصل وعليه يدور
رحى اكثر الاحكام والجواب انا نقول المسلم ان الظن انما هو بالمناسبة وهو غير كاف في الحكم
ظن اعتبار الشارع وهو وهم فانا وجدنا اكثر المناسبات ملغاة ولكن يرد عليه انه بناء على الاول ان يتعلق
ان لا يجوز العمل به اصلا وقد قالوا انه يجوز ولا يجب والقياس على القضاء للمستورين كما في كشف المنار ليس
مما يجب الذب عنه لان القضاء على خلاف الاصل فان من الظاهر ان لا يقضي الا بالعلم بالعدالة
فان كان فيه دليل مخالف لهذا الاصل فهو موجود في الاحاد اولا وعلى الاول يجب العمل لان القضاء
بعد قيام الدليل غير جائز وعلى الثاني فلا يجوز لانه عمل بغير دليل وفتوى بغير مقتضى وان لم يكن دليل
فلا يجوز القضاء البتة فتدبر والحق في الشرح ينبغي ان لا يجب العمل اذ الظاهر تأثير الجنس فانه في الجنس
ليس الا لظهور تأثير نوع منه في نوع من الحكم ولا يلزم منه ان يعتبر الشارع تأثير نوع اخر في اخر الاحكام
العامة كاسقاط الصلوات الكثيرة بالحيض فان العلة هي المشقة في اداء الكثير وجنس المشقة
المطلقة المؤثرة تحققه في نوع مشقة السفر في جنس الحكم وهو السقوط من وجه المتحقق في سقوط الركعتين
ولا يلزم منه ان يؤثر في اعتبار الشارع تلك المشقة في الاسقاط عن الحائض فان قيل قد وجدنا الشارع
اعتبرها قلنا فهذا آل الى اعتبار النوع في النوع بالنص وعلى هذا فقس الاقسام الاخر والثالث انه قال
صاحب التحرير ان المناسب المرسل الذي لم يثبت من الشرع اعتباره ولا الغاؤه يجب على الحنفية قبوله
لانهم قاطعون في التبع انما هو نفي المرسل المعلوم الالغاء كصوم الملك المرفه عن كفارته للمشقة وكيف
ساغ لهم والله اعلم وشرح المثال الذي ذكر في المتن ان ولاية انكاح الصغيرة معللة بالعجز عن
الاهتداء الى المصالح اللازمة للصغيرة وهو معنى مناسب لان الشرع اولانه عليها وقد اعتبر الشارع ذلك
في المال وقد [illegible] بذلك [illegible] الطواف في سقوط [illegible] في المرض التي تتصل به من الضرورة [illegible] قد ورد هذا

هذا الحديث مع الإسناد وقال الشافعي إن العلة هي البكارة فلا ولاية على الثيب الصغيرة وانظار

معنا فإن البلوغ له أثر في توجه الخطابات الشرعية والصغر مانع عنه وكذا له أثر في صحة التصرفات

كالبيع ونحوه بخلاف الصغر وقال الشيخ ابن همام في فتح القدير إن البكارة معلوم الإلغاء في حكم

النفس والمال وملغى في تعجيله فلا وإن اشتهرت فإن معروفه فإنه ثبت عنده أن ولاية الأب

على الصغيرة سواء كانت ثيبا أو بكرا ثابتة وإن الكبيرة سواء كانت بكرا أو ثيبا لا ولاية عليها

على الكمال الوجوه **إشراق** ودون الاطراد وجودا أو وجودا وعدما في كتب الشافعية وضع الملائمة

في الصورة الأخيرة فاعلم أن أصحابنا منعوه وعليه بعض الشافعية وغيرهم والأكثرون على قبوله

دافع توافقت طائفة أنه يفيد العلية قطعا وقالت أخرى بل يفيد ظنا ورسم حيث قالوا إن قيام

النقض في حالة الوجود والعدم كالوضوء وجب للقيام للصلاة محدثا ولم يجب بدون الحدث

ومقتضى النقض الوجوب كما مع الحدث ولا يخفى عليك سقوطه فافهم وهذا الاختلاف إنما وقع في

كونه من مسالك العلة وفي كتب الأصل الطرد والظاهر منه أن البعض لا يرون التأثير الذي يعبر عنه

بالملائمة في كتب الشافعية كثيرا بل يكفي مجردا كونه علامة وهو الذي يشعر به كلام البيضاوي في المنهاج

وشراحه ولو في إليه إيماء خفيا كلام بعض الحنفية والمالكية حيث نصوا إلى إبطال الطرد وقال

صاحب التحرير بعد هل هم من لا يشترط ظهور التأثير وقد علمت فيما تقدم أنه يساوي الملائمة عند الشافعية

وعلى هذا فمن الطرد الإحالة لأنها إبداء المناسبة من غير اعتبار الظهور ولو بعده لتصريح الحنفية بأن

عدم النظر بالوا إلى الاحتجاج بالطرد ومعلوم تصريحهم بأن علل الشرع لا بد فيها من المناسبة فلا يحتمل

أن يريدوا ما هو ظاهره لأنه خلاف ما أجمع عليه من لزوم المناسبة في الجملة فلم يبق إلا من ذكرنا

ولا أحد يضيف حكم الشرع إلى ما لا مناسبة له أصلا كالطول والقصر بخلاف الذكورة والأنوثة فالطرد

بالأمر نسبة له مناسبة ثبت شرعا اعتبارها اتفاقا بمعنى أنه لم يثبت اعتبار المناسبة بالاتفاق

بل اختلف والخلاف في جانب الاعتبار فالحنفية يقولون ليس إلا اعتبار التأثير الذي هو الملائم

المعرف للشافعية والشافعية يعتبرون المناسبة بغير التأثير ولا خلاف في أن الشارع إذا وضع أمرا

لأن يكون علامة أضيف الحكم إليه مجازا لأن الوجود قد يكون اتفاقا كالمتصف بتقاضي مثلا فلا

يدل على العلة فهذا دليل انتفاء كونه مسلكا لها وأما نفس كون الطرد مفيدا للحكم فيبنى على اشتراط

التأثير والملائمة وقال صاحب التحرير إن علة الوصف حكم نظري يتعلق والطرد

إناطة الحكم بلا دليل فيطلب وترد علة الوجود غير الوجود لفقد الملا[illegible] أحده

لا لسبب الحكم فليس القول به قولا بلا دليل والجواب ان اللزوم اذا ثبت بدليله فلا ينكر اضافته
عند التحكم وصح بالكلام في ان مجرد العلامة لا تقتضيه فان كون الحكم معه في صورة او صور متعددة
لا يوجب ان يستصحب الحكم في مادة لا نظير فيها ذلك الحكم الا ان يكون المناسبة متحققة كما يشهد به
الضرورة عند الفوت ومنها ظهر ان ما اختاره بعض الشافعية وبلا خلاف للازالة لما يستفاد
من تبعه وهو الاستواء لكن الامر على ما اختاروه وما في الكتب يحتمل ان يحمل على هذا المطلب النص
فتأمل واذا حمل على نفي المسلكية فرد عليه ان الضرورة تقتضي ان الدوران يفيد
الاحتمال المنافي غير ضار كيف والتوهمات ليس الا من قبيل الدوران فان الاطفال يقطعون به
مع انتفاء اهلية الاستدلال منهم وقال صاحب التحرير بان ذلك في العقليات مسلم واما في الشرعيات
فلا لما علمت فان العلة عندنا لا علية له الا باعتبار الشارع ومجرد الدوران لا يدل على ان
الشارع حكم بها بل فيه فتح باب التصرف في الشرع هذا هو الذي يناسب قواعدنا فتأمل
وقيل ان مراد القائل الدوران ان دورانه مع الحكم وهو صالح للعلية وح لا شبهة في
الظن بالعلية به واما الذي يدرجه بدون الصلاحية كالرائحة مع التحريم فلا يفيد فتأمل
قد كثر الكلام في كشف المنار وغيره وفيما ذكرناه كفاية **استطراق** ومن حسن التعليل بالنفي في كتب
غيرنا ان التعليل العدمي بالعدمي اتفاق وانما الخلاف في تعليل الوجودي بالعدمي فالحنفية وطائفة
من الشافعية على الانكار والاكثرون على الجواز وهو الاشبه والاتفاق المذكور لا يوجد في
كتبنا بل كثيرا ما يوجد خلافه وقد احتج النافي بما ذكر في كتبهم وهو مدخول فيه وان الاشبه فالظاهر
منها لان استقصاء العدم لا يمنع الوجود من وجه آخر هذا امتنع على ان الوجودي الذي العدم
عدم له مانع وارتفاع المانع لا يوجب الوجود وهو مع ذلك من الجائز ان يكون العدمي الذي له
المناسبة مع وجودي بخفة يقتضي الوجود اللهم الا ان يدعى الاستواء وهو لا يخفى على شيء فان
انعدام القدرة على المماسة مناسب للزجر بلا شبهة فان قلت ان العنة وهي حالة موجودة
في البدن موجبة ضعف قوة الشهوة بما هو عدم قلنا كانه يجادله موجودة
ان وجود ذلك الحال انما يناسب لاستصحابه انعدام القوة ومع ذلك فلا يتم مناسبة العدم للنقض
كما لا يخفى كيف انا قد وجدنا في العقليات ان الوجود قد يستند الى عدم شيء ولا شبهة في ان عدم
العلة علة العدم المعلول فالوجود علة العدم واذا جاز كون الوجودي علة العدمي فعكسه الوجودي
[illegible] الظلم عدمي كما تقرر في موضعه وهي عدم الضوء وكذا العمى والظلم علة

على الكراهة الصلوة والنهي لحرمة قبول الشهادة وكراهة الامامة وايضا ان الرق عدمي فان الظاهر ان
التقابل بينه وبين الحرية تقابل العدم والملكة والرق علة لتنصيف النعماء والاحكام وكذا الحرية للكمال
وان لم يساعد عليه فلا شبهة في عدم تقاعده عن التجويز لكي لا ننفي وان قلت ليس لهم دليل على ما زعموه فتامل
كقول الشافعي في النكاح لشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال فصار كالحدود وفيه مناقشة فان العلة
وجوده عنده بالنفي فان العلة انه دعوى امر ليس هو مالا ولا خطر للنساء فيه والتفصيل في الفقه الا ان يكون
السبب معينا كقول محمد رحمه الله تعالى في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب وفيه نظر فان انتفاء ضمان
المولد بالاصل فان الاصل ان لا يشتغل ذمته بدين فان الانسان يوجد ولا اشتغال ذمته وانما يحدث
بتصرفات اختيارية او باسباب اختيارية وغير اختيارية واذا لم يحدث فسبب انعدام الضمان على
ما كان من قبل فتماثل فيه ان سبب المحدث لاشتغال الذمة كان هو الغصب وهو لم يتحقق في ولد المغصوبة
فلم يثبت الضمان وليس من قبيل التعليل بعدم الضمان لعدم الغصب بل من قبيل عدم الحكم لعدم الدليل
والالاخ من التحرير ان مناسبة العدم لم يتحقق وهو مجرد دعوى ويمكن ان يكون معنى قول المصنف ومن حيث
التعليل اه اعم من ان يكون من قبيل التعليل بالعدم حقيقة او حكما بان يكون استدلالا بالعدم على العدم
فاذا كان السبب متحدا فالاستدلال صحيح لثبوته ما في كشف المنار ان ضمان الغصب سببه واحد وهو
الغصب فصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم الضمان وما قيل ان العدم لا يعلل فليس بمحل لقول على
ومن حيث الاحتجاج باستصحاب الحال اه ذلك لان المثبت ليس بمنتف وذلك في كل حكم عرف وجوبه
بدليله ثم وقع الشك في زواله كان استصحاب حال البقاء وعلى ذلك صرحا عند الشافعي وعندنا
لا يكون حجة موجبة لكنها حجة دافعة وفيه ثلث مذاهب الاول الثبوت وعليه الشافعية وبعض مشايخنا كعلم الهدى
ابي منصور والثاني النفي مطلقا وعليه الاكثر ومنهم المتكلمون والثالث انه حجة دافعة ليست موجبة وهو
الذي عليه فخر الاسلام وشمس الائمة وقال الشيخ ابن همام ان لا حجة اصلا واما الدفع فانما هو استمرار
عدمه الاصلي كما مر في مسئلة ولد المغصوب لان الدليل على ان موجب الوجود لا يوجب البقاء وفي الحكم بالبقاء بلا
دليل لانه قد تقرر في الحكمة ان العلة المبقية هي المحدثة لانه طور الحكمة فلا يتحقق حجة عليها
ولئن سلم فلا نقر لان الكلام في ذلك بل دليل النظر لا في ثابت البقاء فاذا ثبت البقاء بدليله فلا
مضايقة في ان يضاف الى الاصل على الوجوب الحدوث فيرد اعتراض على ما في الدليل بان سبق الوجود
مع عدم ظن المنافي يفيد ظن البقاء ولا يخفى عليك ما فيه فانه من الظاهر ان عدم الظن بالبقاء لا يوجب
الظن بالبقاء وقد يستدل بان في صورة الشك قد وجد انه سبق الوجود مع عدم ظن الطارئ المنافي

للوجود وهو ليس ذي الطرفين فالحكم بظن طرف الوجود تحكم فإن قلت في قوله في الدفع قلنا قد مرت

الإشارة إلى أنه استمرار عدم الشيء فالوجود إذا قد ثبت ولم يوجد الدليل على النفي فلا يثبت ولا يدفع

ما ثبت كما سيظهر من الأمثال والله تعالى واستدل المثبتون أولا بأن إفادة الظن ضرورية وعليه مدار

تصرفات العقلاء من إرسال الرسل والهدايا وأجيب بأنه دعوى الضرورة في موضع الخلاف وقيل لا

يلزم منه الحجة الشرعية إذ لم يلزم النصب من الشارع ولا يخفى عليك أن إرسال الرسل والهدايا ومداره على

الاستصحاب في بقاء الوضوء والحدث والزوجية والملك والجواب عن الكل أن الأحكام الثابتة

ممتدة لا ترتفع إلا بطريان قطعي كالنسخ وغيره وإذا لم يظهر فلا ترتفع بمجرد قالوا **افاضة** أن الاستصحاب [illegible]

على الجزء الأول أن ثبوت الوجود السابق لما هو مظنون البقاء ولا نزاع فيه كل الشيء إليه عبارة الملتقى [illegible]

أن لا يكون كذلك فلم يظن عدمه ولا بقاءه وهذا يقتضي أن لا يكون حجة موروثة لظن البقاء كيف إذ [illegible]

حتى في القضاء والعمل بمقتضاه فإذا شبه أن الظاهر أن حدوث الملك شأن الحكم بمفاده

لعدم الدليل على الرفع ولعل مقصود النافي الأول ومقصود المثبت الثاني كما يدل عليه دلائله والجواب الذي

ينطبق عليه والأولى أن تقول إن جزء الأول حقا هو مشكوك فالبقاء مشكوك ثم حكم ببقاء الملك والنكاح و

طهارة الماء وغيرها فإذن النزاع لفظي والله أعلم **اضافة** حتى قلنا في الشقص إذا بيع من الدار

وطلب الشريك الشفعة فأنكر المشتري ملك الطالب وهو الشفيع في ما بيده أن القول قوله في حق ثبوت الملك

ولا يجب الشفعة إلا ببينة وقال الإمام في يجب لغيرته لأن قوله إذا اعتبر في حق ثبوت الملك ومن ضرورته

ثبوت حق الشفعة وهو الأشبه إلا أنه لقائل أن ثبوت الملك ليس ثبوتا حقيقيا بل هو البقاء لعدم المبيع

فيركه [?] يده لعدم المزاحم مع احتمال أن يكون لغيره فلا يصلح لإبطال حق غيره الثابت وهو المشتري

بالشراء الصحيح الموضوع لإفادة الملك **اشتراك** ومن جنس الإطراد في عدم الصحة الاحتجاج بتعارض

الأشباه كقول زفر في المرافق أن من الغايات ما يدخل ومنها ما لا يدخل فلا يدخل المرافق بالشك

وهذا عمل بغير دليل لأن الشك الذي يدعيه أمر حادث فلا يثبت إلا بدليل والتعارض الذي ادعاه حادث فلا يثبت

إلا بدليل فإن قال إن من الغايات ما يدخل بالإجماع ومنها ما لا يدخل بالإجماع فهذا الحال

المتنازع من أيهما فإن قال لغيره قلنا فهو شك والتعارض إلا أعلم فهو حجة الجهل فلا يثبت به حكم شرعي

هكذا في كشف المنار والأشباه لقائل أن جعل النفي دليلا على ثبوت حكم شرعي ظاهر لأن

تعارض [illegible] وإنما يعتقده إلى أن تأتي دليل آخر ترجح أحد الشبهين فعدم

غسل المرافق [illegible] بمجرد التعارض فلا يرجع إلى طائل وإن جعل سقف الشبهين لما به حكم

وبعد ذلك يعود الى الاصل او بما قام الدليل عليه فلا خفاء في صحته ولعل احتجاج زفر من هذا القبيل   انا نقطع بان رفع
الاستحالات الى حد ما بان في بعضها مسلك فيما لا يدخل وفي بعضها فيما يدخل فلا يثبت الدخول في ومنها فهي مطلق
الانتهاء وهو يحتمل الدخول وعدمه فوقع الشك في ان المرافق من الداخلة او غيرها فلا يثبت شيء منهما من النص
ثم ان الاحكام الشرعية لا تثبت الا بادلتها ولم يظهر دليل على الدخول فيثبت العدم على ما كان وفي ذلك يرد عليه ان
ومن ذلك الجنس في عدم الصحة الاحتجاج بما لا يستقل في العلة الا بوصف يقع به الفرق بين الاصل والفرع فهو مبهم
المعنى العلة وهو واضح كقولهم في مس الذكر انه حدث لانه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مسه وهو يبول فان المس
مع البول هو الحدث بل البول نفسه ولذلك لو لم يمس وهو يبول يجب الوضوء وانه قد عرفت ان
متمسك من يزعم انتقاض الوضوء بالمس المخصوص هذا القياس الظاهر الفساد وقد علم ان الوصف الفارق
اذا كان محقق فلا ينبغي ان يخطر ببال احد ان يحتج به وح فما معنى نفي هذا الاحتجاج ولعل المراد ان الاحتجاج
ولعل المراد ان الاحتجاج بما يوجد فيه يصلح ان يكون فارقا لا صحة له عند المناظرة مع الخصم الذي
يراه فارقا او يمكن ان يراد لك واما المجتهد حين قصد الفحص ودفع عنده ان الذي فرض فارقا ليس بفارق
فله ان يحتج به كما لو حق والبول من هذا القبيل فان انتقاض الطهارة عند من يراه ناقضا بنفس المس فالبول
في حصته بالفرد وادعيته بان ليس كذلك لا يصلح الاحتجاج في المناظرة والصحيح نفسه ولكن ينبغي قوله فيما يرجع الجملة
الامرين   ومن ذلك الجنس في البطلان الاحتجاج بالوصف المختلف فيه يعني ان يقيد بكونه في المناظر
ولا يبطل اكثر القياسات كقولهم في الكتابة الحالة انه عقد لا يمنع من التكفير فكان فاسدا وذلك لان التكفير
لا بد له من ملك لا يستحق العبد خروجه منه فكونه ليس كذلك يمنع جواز الكتابة بالحجر وما يمنع بعد عندنا ان الحكم
عدم   جواز الكتابة الصحيحة لا يمنعه   فعندنا المناظرة لا يتم ذلك الاطلاق وهو العلة لعدم المنع عن
التكفير فانه ذكر في الفقه ان منع الكتابة يبعض في الرق كما في ام الولد والمدبر واذا فسدت فلا بعض فلا منع
فانهم افتراق ومن ذلك الجنس في البطلان الاحتجاج بما لا يشك في فساده لا ينبغي ان يطلب في العلم الا
انهم ذكروه ليبين ان بعض فروع المخالف من هذا القبيل فلا ينبغي الشبه كقولهم الثلث ناقص العدد بحكم فلا يتادى
به الصلوة كما دون الآية فانه ظاهر ان النقصان عن السبعة لا دخل له في بطلان الصلوة ولعلهم ارادوا
ان الفاتحة وهي سبع ايات واجبة في الصلوة فلا يجوز الصلوة بدونها فلا اقتصار على الثلث لا يجزي وبالنقص
ثبت ان المنقص من السبع يمنع صحة الصلوة وما دون الآية انما منع لذلك   فما تيسر من القران
مما يرد عليه هذا القياس يستدل لا بما يثبت من النص   ومن ذلك الجنس في البطلان الاحتجاج بلا دليل
وينسب هذا القول في المحصول الى بعض الفقهاء واختاره البيضاوي وحاصله ان فقدان الدليل بعد

الفحص البالغ لو ورث الظن لعدم الدليل وهو ملزوم الظن لعدم الحكم ان ارادوا انه لو ورث الظن
بنفي الحكم كنفي الزكوة عن الحوائل والعوامل والصوم المفضل عن رمضان فهو مم فان غاية
ما لزم للمجتهد بعد البحث البالغ ان لا دليل وهو يستلزم ان لا حكم منه لا ان منه النفي وما اورد
في بيانه انه لو ثبت حكم شرعي بلا دليل يلزم تكليف الغافل فلا يفيد الا العدم الاصلي وان
ارادوا العدم الاصلي فهذا حق وهو الاشبه لان مرادهم فان دليلهم منطبق عليه ولو افقها
في كشف المنار ان الدليل انما يحتاج اليه اذا ادعى حكما شرعيا وهو الوجوب والندب ونحوهما واما
النفي فليس بحكم شرعي لان العدم ليس بشيء ولان الثبوت امر عارض فالمثبت محتاج
لا النافي وورد عليه فيه بان حكم ان رفع منه النفي كما مر في مسئلة الزكوة وان الكل يستفاد لو
منع العلم بالادلة الشرعية فيقول القائل بانه لم يقم عليه دليل مع احتمال قصوره لا يصح نحو وان
دال لدليل الذي لنا قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى فقد علم
بنبيه صلوات الله تعالى عليه وعلى آله مطالبة النافي باقامة الحجة على نفي الاحوال وقد يمنع في التفصيل
مستغنا ولا يخفى عليك انه ان كان مقصودهم الاستدلال على العدم الاصلي للحكم كما يدل عليه مقالاتهم لا يرد
شيء فان من الظاهر ان المجتهد اذا فحص بالغا ولم يجد يقع في ذهنه انه لا دليل فيه فيحكم على العدم فلا و

الشراق وجملة ما يعلل له اربعة اثبات الموجب اي السبب او وصفه واثبات الشرط او وصفه
واثبات الحكم او وصفه كالجنس لحرمة النساء اي ان الجنس سبب لحرمة البيع نسيئة ووصف السوم في الزكوة
الانعام مثال الوصف الموجب فان الانعام البالغة النصاب سبب وجوب الزكوة والسوم وصفه
والشهود في النكاح مثال الشرط فان الشهود شرط النكاح وشرط العدالة والذكورة فيهما اي في
الشهود هذا مثال وصف الشرط والبتراء اي الركعة الواحدة مثال الحكم وهي جائزة عند الجمهور خلافا
لنا والاحاديث فيها متعاضدة متظافرة وتفصيله في فتح القدير ووصف الوتر مثال وصف الحكم فانها
وهي وجوب الوتر او ندبها ولا يخفى ما فيه والاظهران يمثل بكون الوجوب اداء في الليل او مع القنوت
والرابع من تلك الجملة تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه الراي على احتمال الخطاء
فالتعدية حكم لازم عندنا حتى بطل التعليل عند عدمها حكم جائز اي غير لازم للتعليل
عند الشافعي وغيره من الجماهير لا يجوز التعليل القاصرة كالتعليل بالثمنية لحرمة
والتعليل للاقسام الثلثة الاول وهي ثبوت الموجب ووصفه وثبوت الشرط ووصفه
والحكم ووصفه [illegible] الا الرابع باطل في مسئلة الاول ان التعليل هل يجري في الاسباب

فی الاسباب والشروط فخر الاسلام ومتابعوه وصاحب المیزان وجماعة من اصحابنا قالوا انہ یصح وقد وجد
وقیل لا لانہ لم یثبت ذلک وقیل ان ثبت فی الجامع هو المشترک الکلی کان مضبوطا والا فقطعه ومالطها
اصلا وفرعا فهو من افراده کما لو ثبت علیه المس فی نهار رمضان للکفارة لاشتماله علی الجنایة الکاملة
علی الصوم علی الصوم الرمضانی فهی العلة والاکل والجماع من افراده کالقتل بالمحدد فانه ان ثبت ان علیه
للقتل العمد العدوان یصح القصاص فی القتل بالمثقل فالعلة فی الحقیقة من هذا القبیل وهو بالمثقل
والمثقل من افراده عبارة الکشف انما اثبات هذه الامور ابتداء بالتعلیل غیر جائز وان ثبت اصل
یوجد فیه المناط فیهذا الامر بان الکل احکام شرعیة صالح للتعلیل فیجوز التعلیل فی
البعض دون البعض تحکم ولقد اشار المصنف فی الکشف الی هذا المعنی وقد ورد قیاس امیر المؤمنین علی
رضی الله تعالی عنه حد الشرب علی القذف وقد ثبت ایضا قیاس انت حرام علی انت طالق وهو یجب
من قال بالنفی فان اراد عدم الصحة ففیه منع ظاهر وان اراد عدم التحقق فی الوجود فهو دعوی النفی
فلا یقبل الشهادة فیه مع الاثار المنقولة مناط شرطیة فی خلافه ومن قال بان الجامع هو المشترک فی
الحقیقة فلیس محل کلام تقول قوله فان من البین ان یکون کل شرطا وانما الجامع مناط شرطیة ولیس هو
شرطا کما فی التقابض فی بیع احد المتماثلین العینین بالاخر فانه شرط فی الصرف کما یکون لکل من
البدلین ما لا ربویا فالتقابض امر الراویة اخر ولیس برجع الیها ولکن الظاهر من کتب غیر الحنفیة ان
قوله فی السبب فقط فانهم وضعوا الشرائع فیه ولکنا نقول ان السبب فیه هذا الاحتمال ایضا وقیاس
الشرب علی القذف لوروده ومن المنکرین انه لا یجوز ان یتعدی علیه النص الواحد الحکم الی امر
اخر الحکم ومن المنکرین من انت حرام علی انت طالق وقیل لا خلاف الا فی التعلیل
المسقط لمجرد المناسبة ولیس فی محل النزاع ومن ههنا ظهر انه لا نزاع فان من یقول بالاثبات
انما یقول فیما یشهد له اصل ام عدمه علی الی امر اخر وفیما ارجع الی قدر مشترک یقول بعلیة
ذلک القدر المشترک وان ظهر منه القول بتعدد العلة فیحمل الظاهر والتعدد فی الحقیقة فیما لا قدر
مشترکا ومن انکر انما انکر لعدمه علة لوصف اخر والاعراف بقیاس انت حرام علی طالق یشهد
بان الکفارة فیما لا اصل له او لا شاهد علی اعتبار علیة العلة واما محل الخلاف المسقط لمجرد المناسبة
فی النوع الخاص له اصل فلیس یتحقق فانه قد ثبت بالشرع ترتب الحکم علی الوصف العلة فی ذلک الاصل ولم
نظر منه اعتبار عینه فی عین الحکم او جنسه فی جنسه اذا انقلت وهو النوع الرابع اصطلاح الحنفیة
ثم اعتبر الاحالة بعینه ومن لا فلا فلا اختصاص لهذا النزاع بالسبب وان لم یکن لا

ترتيب الحكم على وفقه فيه فهو المرسل فمن اعتبره ينبغي ان يقبله والا فلا لئلا يتجه اليه التحكم كما لا يخفى فلينقسم اقبل والحق
كالمتفق عليه في اشتراط الاعتبار او كفاية المناسبة او تجويز الارسال لان الفرق بحكم الاية لا الالحاق على الذي
وقال الشيخ ابن همام لان الوصف ان ثبت عليه بمجرد المناسبة عند من يقول واوجدت المناسبة في اخر
كان شغله بطريق الاصالة لا بالالحاق بالاول لا استقلالها باثبات عليته بمجرد المناسبة ما تخفيف فيه و
ان ثبت بالنص ثم عقلت مناسبتها ووجدت فيما لم ينص عليه عليته فكذلك لا الاستقلال وحاصله
ثبوت عليه وصف بالشبه واخر بالمناسبة فتامل ولكن التعليل بالمناسبة عند من يقول بها يجب ان
يكون بطريق الاصالة على الاطلاق لا بالحاق والثانية ان التعليل بالقاصرة ح بل يجوز ام لا فالجمهور على
الجواز ومنهم بعض اصحابنا كالسمرقنديين وطائفة منا على المنع وجه الجواز ظاهر فان العلة ان كانت
مقتصرة على المحل الحكم بكونه لها حاصل لا امر به وان مسالك العلة ليست فارقة بين القاصرة والمتعدية
مع ان قصرها في المنصوصة ان في التعارف بينها وبين المستنبط والقول بان المستنبط لابد لها من الملازمة
والمناسبة اما المنصوصة فلا يجب فيها فلا يجوز على محله فما لا يجب لساعده منه فان الحكم المطلق
فلابد من المناسبة فيه الملازمة بلا مرتبة غاية الامر انها لخفائها انما لا يسع وغاية ما ادعى المنكر
انه لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة وهو اوهن فانه لم يثبت انحصار الفوائد في التعدية بل منها توقفه كون
الشرعية لاجلها لان الاطلاع على الحكم والمصلح يورث الانشراح ورد مع ذلك فعند القبول يخرج
النص ثبت بالعلة على انه منقوض بالمنصوصة والجواب عن هذا الاخر ان الفائدة الاقتصار فانه اذا علل بعلة مقصورة
على المحل علم ان الحكم لا يتجاوزه ولكن مثله نبا في اصل الاستدلال فان النص الدال على حكم محل لا يابى عن جواز
تعديه الى غيره واذا علم ان ح مستنبطة له مقصورة ولنا على عدم جوازه عنه وبالجملة ان الانكار مما لا دليل عليه يعول عليه
ولو جه الاوله من الطرفين في الكتب المفصلة وقيل ان النزاع لفظي لان مقصود المنكر ان التعليل الذي هو القياس
لا يكون بالعلة القاصرة فان فائدة القياس التعدية والاقتصار لا يجتمع معها وذلك لان المقصود بيان شروط
القياس والافهم فاطون به كما في الحج فان علة الثنائية هو الذين وهي مقصورة على الحج ولا يخفى عليك انها منقوض
عليها وقال صدر الشريعة هذه المسئلة على اشتراط التاثير عند ابي حنيفة وهو اعتبار الشارع جنس الوصف او نوعه
في جنس الحكم او نوعه فاذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص لا يحصل القطع العلة اصلا لان نوع العلة مما لم يوجد
في مادة اخرى لا يدري ان الشارع اعتبره او لم يعتبره وحاصله ان الوصف اذا كان مقتصرا لمنع الوقوف
بطريق الاستنباط على كونه علة واما الشافعي فاذ يقول بالاحالة فهي كافية في تحصيل الوقوف وثمرة
الخلاف انه اذا وجد في مورد النص قاصرة ومتعدية وغلبت على الظن ان القاصرة هل يمنع التعليل

التعليل بالمتعدية فعنده يمنع وعندنا لا لانه لا اعتبار لعلية الظن لعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا عليه
ظن فلا يزاحم عليه الظن لعلية الوصف المتعدي ولا يخفى عليك اولا ان اشتراط التاثير في نفس العلة لا بد له
من دليل وانما الدليل ان تم على عدم كون الاخالة كافية في ترتيب الحكم في محل لا نص فيه وهو القياس فرجع
الى ان القياس بالعلة القاصرة لا يجوز وهذا مما لا ينكره احد فالنزاع لفظي وكلامه يدل على ان النزاع معنوي
وان حمل كلامه على جعل النزاع لفظيا فلا جدوى لهذا التطويل وثانيا ان التاثير او قد ثبت باعتبار العين
لو [illegible] فلا مضايقة في ان يكون قاصرة والقول بانه يمنع الوثوق دعوى فان مسالك العلة لا تاباه فتدبر
وثالثا ان [illegible] الجنس لا ينافي الاقتصار فان المعلل انما هو العين بالعين مع اعتبار جنسه في فرد آخر
في جنس الحكم في فرد اخر وح جاز القصر في علة العين هكذا في التحرير واعتذر عنه بان التعدية
على تقدير التاثير بخلاف الاخالة وان تحققه تحرير للمسئلة ليكون محلا للمنازعة ولا يخفى ما فيه فان تعدية
العلة الحكم الذي جنس العلة في جنسه تاثير اي نوع اخر بينهما للنوع اخر منه لم يلزم وتعدية الجنس بتعدية غير العلة
لذلك الحكم وان اريد انه ان الدعوى ان تعدية العلة نوعا او جنسا لازمة بخلاف الاخالة فانها لا يوجبها
قلنا فالنزاع انما يتيسر اذا ثبت من المثبت جواز القصر من كل وجه ولكن لقائل ان يقول ان القول لانه
يجوز القصر من كل وجه وعلى هذا يمكن ان يدفع الثاني بان المراد ان المعنى الذي وجد في الفرع انما
يعتبر اذا ظهر تاثيرها في الحكم بالشرع فالحاصل ان العلل الموجودة في محل لم يظهر حكمه من الشرع انما تعتبر
لما اذا ثبت ان عينها قد اعتبرت في الشرع في عين الحكم او جنسه او جنسها في جنسه او عينه وهذا لا
يعقل الا بالتعدية نوعا او جنسا وعلى هذا اندفع الاعتراض الثاني الاول وبوجه على هذا التقدير
الثالث فان الاشتراط في القياس معقول واما الاشتراط في نفس التعليل فلا فافهم وقال صاحب
التحرير الصفة ان مبنى الخلاف العكس اولى بان نقول ان التعليل لعلة ثبت بها الحكم في محل غير منصوص
تعليل بالعلة القاصرة على اشتراط التاثير لانهم يقولون التعليل بلا قياس لانهم يعرفون مما لحنفية
تاثير في جنس الحكم وح لم توجد العلة بعينها في محل فعلى هذا امتنع تعليل بالقاصرة وعند الشافعية لا يمكن
بالقاصرة لانها من المصالح المرسلة وهي غير معتبرة وح سبق يمكن ان يدفع بان التعدية اعم من ان
يكون تعدية العين او الجنس فعلى ذلك التقدير يلزم التعدية وان فعل اذا لم يعتبر ذلك فلان تقول
بالقصر بهذا غاية الكلام ولعل انه ينبو عن كلام الحنفية والشافعية فان الشافعية يرون قصر نفس
العلة كما يظهر من كلامهم والحنفية ينكرونه فقصارى من صحح لكلام المولف ان يرجع الى اللفظ
والرابع ان مسلك النزعة غير ظاهرة فانه ان ظهر استقلال المتعدية متعدي القاصر [illegible]

تتعدى البتة كما بين في التحرير وحاصله ان علة الظن لعلة القاصرة لا يمنع التعليل بالمتعدية فان
من الجائز ان يكون المتعدي مستقلا لان التعليل بعلتين جائز وان لم يكن مستقلا فلا يمنع هذا الجواز
للتعليل بالقاصرة والجواب ان المقصود انه اذا جاز التعليل بالقاصرة فعند الاجتماع يحتمل ان يعلل بها فقط
اذا لم يظهر على المتعدية وعندنا اذ لا يجوز فالتعليل ليس الا بالمتعدية فان حصل غلبة الظن فيها والا فلا
لكن ان فيه قالوا اذا اجتمعا متعارضين فالترجيح وان لم يكونا متعارضين فالمتعدية تجعل مستقلا
ح فلا وجه لتلك الثمرة اصلا فانه ان ظهر استقلالها في العلة والا فالقاصرة فالامر بالعكس فان
التعليل بالعلة المتعدية يمنع التعليل بالقاصرة عندهم كما هو عندنا فلا صحة لذلك الجواب اصلا فتفهم
والاستحسان يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس الخفي لا حجة عندنا وعند الحنابلة خلافا للجمهور في ثبت
ان حقيقته انه استدلال بغير دليل صحيح قال الشافعي من استحسن فقد شرع وقد اختلف عباراتهم في التعبير عنه ففي
الاحكام وقد يرد عليه انه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويقصر عنه عبارته فلا يقدر على اظهاره ونقل عن الكرخي انه
قطع المسئلة عن نظائرها بما هو اقوى ونقل عن ابي الحسين انه ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ
لوجه اقوى منه يكون كالطاري لو استعمل يعرف كل تعبير والذي في كتبنا انه الدليل المعارض للقياس في
سواء كان نصا او اجماعا او قياسا خفيا وهو المذكور في كتب الاصول وفي الفقه يطلق على القياس الخفي
في مقابلة القياس الجلي غالبا فله اطلاقان اعم واخص وكذلك للقياس الاعم واخص والاخص القياس
الخفي ~~والكراهة بالاستحسان~~ بالنسبة الى ما هو اخفى منه ولذلك يستعمل في الفقه مقابلا فيقال ان الاباحة بالاستحسان
والكراهة بالاستحسان وعلى هذا فلا نزاع في المعنى الاصطلاحي ولذلك قال بعض اصحاب ابي حنيفة والمالكية انه لا يتحقق
استحسان فيه اختلاف هذا ويشتمل بيان الكتاب فاعلم ان الادلة لنا اربعة والامر شامل للكتاب والحديث
فان المراد به ههنا النص قال صاحب البحر كل دليل في مقابلة القياس الظاهر نص او اجماع او الضرورة
فهي آيلة الى واحد منها فان اعتبار الضرورة غير صحيح فانه لكل مسلك فيقبض مراتبها قد اعتبرت في
الشرع وبعضها لم يعتبر فابيح الافطار للمسافر وان لم يكن له مشقة في الصوم ولم يبح لصاحب الصنائع الشاقة
فلا يهتدي العقل اليها انه يرشد الحصر في اربع وادلة الحكم مضاف اليها ذكر ههنا مقابلة النص كالقياس
والاجماع كالسلم مثال الاستحسان بالنص فان القياس الظاهر ان لا يجوز لانه بيع المعدوم لكن ورد به
النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم رواه
الستة ولفظهما من سلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم حين قدم المدينة
وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين والثلث هكذا ذكروا قالوا والظاهر ان القياس لا ينافي مع الحكم الموجود

كيل

في الذمة وهو قادر عليه كما في الثمن لكن الحديث عنه بدليل النهي عن بيع ما ليس عند البائع رواه مالك وابو داود
وغيرهما فالقياس ايد بالحديث فقوي وترك في السلم للدليل القاطع وللاستصناع وهو بيع المصنوع قبل
الصنع وهو بيع المعدوم فالقياس يأباه وترك الاجماع لتعامله وتطهير الاواني والحياض والآبار فان القياس يأباه
فان ملاقاة الماء بكثرة ولكن الضرورة وهي الحرج حكمت به واعتبار ثابت بالشرع فاما امرنا بغسل المسجد ونزح الماء
البير ولكن الحق ان الماء قالع للنجاسة فاما ارادة مرة بعد اخرى يقطعها بيسع في المرة الاخرة الطهارة المحققة فهم
فكان فيه شبها نعم ان اعتبار قلة الماء وكثرته في التنجس والتطهير يأباه القياس وكذا انتقاض طهارة المعذور
كمن به الجراحة السائلة وقد اعتبرنا بالحديث للضرورة وطهارة سؤر سباع الطير مثال للاستحسان بالقياس الخفي والقياس
الظاهر يقتضي ان ينجس الماء بسؤر سباع البهائم فان المشافر واحد وهو ملاقاة النجس الطاهر والاستحسان و
هو القياس الخفي يقتضي ان يحكم بطهارته لان البهائم تشرب بملاقاة لسانها النجس بالماء وهي موجب لاختلاط
اللعاب النجس بالماء واما سباع الطير فانها تأخذ الماء بمنقارها وهي ليست نجسة لانها عظم وعظم الميت طاهر فعظم
الحي الطريق اولى فليس هذا من باب تخصيص العلة كما توهم وهٰهنا بحث ان الاول انه من قبيل عدم الحكم الطاري لعدم
دليله لا ان القياس الجلي يثبت خلافه بالمعنى الخفي فان العدم لا يعلل عندنا وفيما نحن فيه كما من قول
ام هشام الولد لانه لم يحصب العدام الحكم لانعدام الدليل والامر بين والثاني ان احتمال اختلاط اللعاب الذي قائم
بل راجح فانها انما تشرب في الاكثر باعراق المنقار في الماء وقد قال صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا
يريبك فالاوجه ان الماء نجس ولما صارت العلة عندنا علة بأثرها قدمنا على القياس الاستحسان الذي هو
القياس الخفي اذا قوي اثره وقدمنا القياس الباطن على الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده و
حاصله ان الاستحسان قسمان قوي الاثر وخفي الفساد ومع ظهور الصحة وكذا القياس قسمان ضعيف التأثير و
ظاهر الفساد ومع خفي الصحة فالقسم الاول من الاستحسان مقدم على الاول من القياس والثاني من القياس مقدم
على الثاني من الاستحسان فانه من الظاهر ان القياس انما يصير حجة بصلاح العلة عليه واذا التأثير بدقوي فرجح
ما ضعف فيه التأثير ولا مدخل للظهور في الرجحان فان رب ظاهر فساد والى الافهام غير صحيح في نفسه والقياس
اذ هو صحيح في الباطن اي بعد التأمل العميق لظهور صحته يترجح على ما كان ظاهر الصحة وباطن الفساد وبذلك المعنى
مثال الاول ما مر من حديث سؤر سباع الطير فان قياسه على سؤر بهائم السباع ظاهر الصحة لكنه فاسد بعد التأمل و
قياسه على سؤر الادمي قياس خفي قوي التأثير ظاهر الفساد وفان فم الادمي طاهر وملاقاة الطاهر الماء لا ينجس و
عند تحقيق النظر ظهر ان البهائم يختلط لعابها بالماء واما الطير فيأخذ الماء من اعالي المنقار وهي عظم طاهر
فصار الاملاقاة الطاهر بمثله كما في سؤر الادمي وقد مر ما فيه والاولى ان يقول ان الطيور السباع لعم على كمه

والثالث كالمتحقق سماعي المراعات بانها تظهر مناقبها بالارض كما هو العادة
عرواف خاف النبي لا تزول بالمرة بالمسح بالارض وقلة النبي ... وكثرتها
في الماء سيات مثال الثاني ما اشار اليه بقوله كما اذا تلا اية السجدة في صلوته فانه
يركع بها قياسا اي يجزيه الركوع بنية اداء ما وجب من السجدة بالتلاوة فان المامور
به وهو السجدة انما وجب للتعظيم وهنه كلاهما سيان والنظر ان للركوع سمعا بالسجود في
الانحناء واللغة قد اطلق عليه الركوع في قوله عز من قائل وخر راكعا اي ساجدا وهذا القياس ظاهر خفي
الصحة وهذا الاستحسان اي القياس الخفي لا يجزيه لان المامور به هو السجود والركوع غيره فلا يتادى احدهما
بالاخر بل هذا الا يتادي الصوم بالصلوة ويتادى الركوع الصلوتي بالسجود او بالعكس فالقياس
على ركوع الصلوة وهو قياس خفي يقتضي عدم الاجزاء وظاهر الصحة وخفي البطلان فانا اذا باطنا وجد
ان السجود له يقصد به عنه ولهذا لا يكون السجدة الواحدة قربة مقصودة بنفسها حتى لا يلزم بالنذر
انما المقصود اظهار التواضع عند التلاوة مخالفة للمستكبرين وهو يحصل بالركوع وفيه ابحاث الاول ان
المثال غير مطابق للمثال فان القياس على سجود الصلوة واضح بالنسبة الى القياس على نفس السجود
التلاوتي كما لا يخفى والثاني انه يلزم ان يعلل العدم وقد كنتم منعتم ويمكن ان يدفع بان القياس على السجود
التلاوتي بعد اداء التواضع والقياس على سجود الصلوة بعد وجوب السجود بعينه وهو امر وجودي قد
لزمه عدم اجزاء الركوع والثالث ان فيه ابطال النص بالقياس عليه وجوابه مثل ما مر في اثناء الزكوة
فان الشارع حصل الاذن بالاستبدال ولم يجب بغيره اذا اثني بذلك الغير فقط كما اذا جاء
الشتاء فتاهب فمن تاهب عليه التاهب وكقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم
الاية واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فان من توضأ قبل القيام اليها وسعى اليها
قبل النداء لا يجب عليه شيء واذا التعظيم قد حصل بالركوع والسجود انما وجب والرابع انه لم
علموا ان المقصود من ايجاب السجود في التلاوة التواضع بما هو موضوع له وهو عبادة لم لا يجوز ان يكون
مثل سجود الصلوة كيف من مذهبنا ان النص منهما ينبغي على ظاهره نبئ فقوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
السجدة على من سمعها كما في الهداية وهو موقوف على ابن عمر كما في مصنف ابن ابي شيبة وبكذا اخرج
عثمان كما في البخاري وفي صحيح مسلم مرفوعا اذا قرا ابن آدم بالسجدة اعتزل الشيطان يبكي يقول يا ويله
امر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وامرت بالسجود فابيت فلي النار كذا في فتح القدير ينبغي ان
يبقى على ظاهره كيف ليس مفاده على السجدة او ما يقوم مقامها فالقياس بمجرد الراي ابطال له الله فلا يجوز

فلا يجوز اطلاق الركوع عليهما مجازا او شبهة لها لا القصد الا اقامتهما مقامهما وهو ظاهر فالّذي
عليه الجمهور من عدم الاجزاء ولكن يشكل بما روي عن ابن مسعود وابن عمر انهما اجازا ان
يركع عن السجود في الصلوة كما في فتح القدير ولكن الحديث المرفوع متقدم الاعتبار والّذي يرى ان
الخفاء من قوة الاثر بالاستحسان وصحة الاثر الباطن بالقياس لا دليل عليه ولذلك عدل
الى تقسيم آخر وهو موضع التحرير والتوضيح ونحوهما ومن اشتهى الاطلاع عليه فعليه مطالعتهما
تراق ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته لان حقيقة القياس استدعاها بخلاف الاقسام
الاخر من المستحسن بالاثر والاجماع لانها معدولة عن سنن القياس فلا يتعدى محالها الى غيرها
الا ان يكون كقياس لحوق الاستحسان بنوع فهذا الى تقدم القياس وقد مرد لا رابع
فيه وانما الكلام في هذه الاقسام بمعنى الا ترى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض
المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا ويوجبه استحسانا لان القياس ان يكون البينة على المدعي
لانه المثبت والاثبات هي تكون ثابتة بالبينة واليمين على المدعى عليه لانه اعرف بحال ما
في يده واذ البائع يدعي زيادة الثمن على المشتري فعليه البينة والمشتري لا يدعي عليه شيئا
فان المبيع منفي عليه فيكون المبيع ملكه منفي عليه لكن الاستحسان يقتضيه لانه يطلب تسليم المبيع عوضا
عن قدر الثمن الذي يقرّ به والبائع ينكره فكل مدع ومنكر فيتحالفان فيتفرع على ما كان من قبل و
ينفسخ العقد بينهما ولكن لا يعنى به الحديث والبايعان اذا اختلفا والمبيع قائم بعينه وليس
بينهما بينة فالقول ما قال البائع او يترادا البيع رواه الدارمي وابن ماجه وفي رواية الترمذي
اذا اختلف البيعان فالقول قول البائع والمبتاع بالخيار وحصله على ما قال الشيخ عبد الحق الدهلوي
ان المبتاع ان رضي فيها والا فسخ فان مقتضاه يحلف البائع فقط او رادّ البيع واما التحالف
فلا يثبت ولكن قال كل حديث مروي في هذا الباب يحمل الكلم فالمدار على الحديث المشهور
البينة على المدعي واليمين على من انكر والله اعلم وهذا حكم يتعدى الى الوارثين والاجارة اي
اختلف وارث البائع ووارث المشتري في الثمن قبل القبض تحالفا لان كل منهما مدع ومنكر وكذا
اختلف المستأجر والمؤاجر قبل استيفاء المعقود عليه في الاجرة تحالفا وترادا ان اما
بعد القبض اي قبض المبيع فلم يجب يمين البائع الا بالاثر وهو قوله صلى الله عليه وعلى آله وسلم
اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادّا وهكذا في كتب الاصول والفقه وقد
عرفت حاله هذا عند ابي حنيفة وابي يوسف فلم يصح تعديته وكذا ورثته لا يدعى على البائع شيئا

والقائل ان يقول ان دلالة النص لقطع ذلك فان الوارث والخصومة واحدة لكن يجاب
ان سلم فالحديث المشهور فوقه لانه يدل بالعبارة على ان الحلف على المنكر واعترض ايضا بان بينة
المشتري مقبولة وبعد دفع الدعوى فاذا صح الدعوى فتكون مدعيا بالعرذرة تكون الطرف الاخر
منكرا عليه بمقتضى الانكار ولا يبعد ان يقال ان المشتري لا يطلب من البائع لكن يدعواه العقد بالقدر
الذي يقربه بقصد دفع دعوى البائع وهي مما يمكن برهن عليها فيقبل البينة فان بينة الدفع مقبولة
هذا افاضه ان قوله الا ترى اوضح بالمثال ولبس استدلالا فان التعدي وعدمه انما هما مذهبا من له
تعدي الاستحسان لغير القياس فلا يصح منه الاستشهاد الاستشهاد اجتهاد الاجتهاد بذل الطاقة
في تحصيل حكم شرعي وشرطه ان يكون علم الكتاب بمعانيه ووجوهه التي قلنا وعلم السنة بطرقها وان
يعرف وجوه القياس ولم يبينوا المقادير بل الذي بينوه ان يعرف من الكتاب ما يتعلق به الاحكام
ومن السنة ولا اشترطوا الحفظ بل ان يعرف مواقعها بحيث يمكن الطلب وان يحيط بحيث غلب على ظنه انه لم
يشذ عنه لكن نا التقدي لاستخراج حكم وهو الذي الباحث الاصولية وقد صرح به في كتب
الاصول فيه افاضه ان جوازه جميع ما يتعلق بالاحكام شرط وهو مسألة عدم تجزي الاجتهاد وليس شرطا لكل
مجتهد لاجتهاد مسئلة جميع ما يتعلق بها في تجزي الاجتهاد والجمهور على الاول والمنار سواء الى الرسول
محمد حيث يقول انه من بلغه حديث في الصوم بالاحتجام فاعتمد عليه فعدا ما حتم ظن ان صومه
قد بطل فاكل عمدا فلا كفارة عليه لانه لو افتاه الفقيه فلا كفارة فينبغي ان لا يجب هيهنا لان قول
الرسول صلى الله عليه وعلى اله وسلم لا ينزل عن قول الفقيه خلافا لابي يوسف وعلى هذا من الفقهاء
الفرائض والايات المتعلقة بها فله ان يجتهد وان يقلد احدا وهو مختار الشيخ ابن همام والامام حجة الاسلام
ابو حامد محمد الغزالي ونسب الى الاكثر وتوقف البعض وذلك لان الامة انما امرت باتباع الرسول
عليه وعلى اله وسلم لا باتباع غيره غاية الامر ان المجتهد المطلق يكون الجمع بحسب الطاقة والمجتهد الى حد
يكون البعض يتحمل ان تعين عنه البعض المطلق بما اجتهد فيه وهو واه لان فرضنا انه يكون جميع ما يتعلق
بحسب الطاقة فهو والمطلق سيان لان وجود غير ما يتعلق به لا دخل مع الاستواء فان ما لم يعلمه
يجوز ان يكون متعلقا به وهو غير ظاهر في المجتهد المطلق وهو لا يعني فان احتمال العكس مرجوح ولا يجوز
ان يترك الراجح عند طرو المرجوح كيف لا يخفى كيف ان المجتهدين المطلقين اذا ابدوا الوسع في المناظرة
والمجتهد الغير المطلق اطلع على ما سعى كلام الفريقين فرجح واحد منها واحتمال العكس في حق
كاحتماله في حق المجتهد كما لا يخفى وقد يستدل بوجوه اخر فنذكرناه كفاية اشراق وحكم الاجتهاد

لا صحابة لغالب الرأي ينبغي ان يعم الجزم فان الاجتهاد وعدمه يفضي الى القطع بعدم عزوب
الموجود في الجنس الذي اشتبه عليه على الخصوص فيما اذا ظهر ما ثبر العين في الجنس او ما تثير الجنس
الجنس حتى قيل ان المجتهد يخطئ مرة ويصيب اخرى والحق في موضع الخلاف واحد وعليه الجمهور
اذا لم يظهر الوفاق فاحتمال الخطاء ثابت واذا ظهر الوفاق فلا احتمال للخطاء لانه نتيجة القياس
الاجماع وهو لا يخطئ ما اثر ابن مسعود في المفوضة وقد مر من قبل ولا باس في الاعادة قال ابن
مسعود رضي الله تعالى عنه في رجل تزوج امراة فمات عنها ولم يدخل بها ولم يفرض لها الصداق
اقول فان يك صوابا فمن الله ورسوله وان يك خطاء فمن ابن ام عبد وفي
رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا
شطط وهذا انما ينهض حجة اذا كان قول الصحابي حجة والذي رواه فتح القدير عن الترمذي
والنسائي وابي داود فليس فيه حديث الخطاء والصواب فالاظهر ما في التحرير ان الدليل
عليه اطلاق الصحابة الخطاء في الاجتهاد شائعا بلا نكير كتخطئة امير المؤمنين علي كرم الله
وجهه الكريم وزيد بن ثابت وغيرهما ابن عباس في ترك العول وهو خطأهم فقال من
شاء باهلته ان الله لم يجعل في مال احد نصفا ونصفا وثلثا وقال امير المؤمنين الصديق
رضي الله تعالى عنه في الكلالة اقول فيها برأيي الى ان قال خطاء فمني ومن الشيطان
وقال امير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه وعن آله الكرام ان قصد اجتهدا فقد اخطأ يعني عثمان
وعبد الرحمن بن عوف وايضا ان المجتهد طالب المطلوب فمن وجده فقد اصاب والا فخطئ
واجيب بانه مطلوب بالبعث على ظنه من الادلة وهو غير واقف لان الظن انما يتعلق بالنسبة
الحاكية عن الواقع واجيب عنه بان تلك النسبة كونه اليق مما عهد في الشرع اعتباره ورد عليه
بانه ينقل الكلام الى الاليقية فيجوز الخطاء وههنا فيلزم على راسهم ان بعض حكم الله في الواقع
مما لا يطبق في الواقع وهذا الذي نرى واعلم انه يجب ان يحرر محل النزاع حتى ينكشف الى الفحول انه
من الممتنع ان يكون شيء واحد حراما وواجبا ومندوبا ومكروها او مباحا لان الاحكام متضادة
فكونه صوابا البتة انما يتصور بتعاليه الى المكلف كالصوم فانه واجب على المقيم وليس
بواجب على المسافر فادى الى اباحة رأي مجتهد او وجوبه فهو في الواقع واجب عليه
وعلى مقلده وان لم يكن كذلك في حق غيره واختلف الجمهور على ان واحدا منها صواب والآخر
خطاء البتة وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا هو المشهور

وفي التحرير انه مذهب الجبائي ونسب الى المعتزلة وعليه القاضي ابو بكر الباقلاني وطائفة والفيصل انه
لا شبهة في انا نقطع عن وجوب   في نفسها لا بالنسبة الى نفس العبد ذلك ان
يتم الدليل واحد منهما   عليه وعلى مقلده وعلى غيره غاية الامر ان غيره اذ
هو غير مجتهد لا يعمل به فالحكم ثابت عليه ان تم الدليل ولعل هذا مما لا ينبغي ان ينازع فيه ومع ذلك
للمجادل مجال واسع ومما يسكت ان الزوج والزوجة مختلف الرأي في بينونتها في الكناية فان
انت بائن فعنده يحرم عليه وعندها لا يحرم او بالعكس فان المقيس عليه واحد لا يعقل ان يرد
ان يكون حراما عليه وحلالا عليه في حكم الله تعالى واجيب بانه مشترك الالزام لانه لا خلاف
في وجوب اتباع الظن ولا يخفى ما فيه فان وجوب اتباع الظن لا يورث كونهما حقا حتى يلزم
اجتماع المتنافيين المستلزم لاجتماع النقيضين بل غايته انه لو ورث ذلك الى التقاتل
وفساد المعاش وهو يرتفع بالمراجعة الى من فوقهما فحكم بما شاء بخلاف التصويب فانه يلزم ان
يكون حلها وحرمتها على الزوج المعين بالشخص وهو خلف وما قيل ان مثله لتعارض الدليلين
فلا حكم بل يرجع الى من فوقهما فما حكم به فهو الحكم غير واف   المطلوب فان اتفقا هو
ما ادى اليه اجتهاد واحد منهما هو رفع الخطاء البتة وان قيل ان ما ادى اليه الاجتهاد
وهو كونه ثابتا بالنظر الى الدليل فيكون كل صوابا قلنا فيرجع الخلاف الى اللفظ فانا انما
ندعي ان الثابت بالاجتهاد من كون الزوجة مبانة او غير مبانة وكون الوتر واجبا
او سنة مثلا يعمه خطاء البتة وما ذكره الخصم من ان حلها ثابت بالنظر الى الدليل فهو حكم
آخر يحتمل ان يكون خطاء او صوابا فلا خلاف في المعنى ومع ذلك نقول ان الدليل غير ثابت
الدلالة في نفس الامر والا اجتمع النقيضان فواحد منهما متقاعد بالانتاج او بغيره وان اريد
ثبوته بالنظر الى الدليل بالنسبة الى المستدل فهذا صحيح لا ينبغي ان ينازع فيه فالخلاف لفظي
وما في التحرير ان الجواب الحق ان مثله مخصوص من تعلق الحكمين بل الثابت حرمتها الى غاية
الحكم لان لزوم المفسدة يمنع شرع ذلك فيه تامل فان كل صورة فيها   لا بد فيه ان ننسبه
من القاعدة القائلة ان كل مجتهد مصيب والضرورة قاضية بان المجتهدات لا تتفاوت في
الاصابة والشرفية ان الزوجة في الصورة المفروضة ان اجتهدت فلا بد من ان يكون صوابا
لانه لا مزاحم فاجتهد بعده الزوج فيكون خطاء ولا يصح ان يكون الاول منسوخا لان النسخ
[illegible] بالوحي وهو لا يخلو عن شيء والوجه ان يقال ان هذه الصورة او قد استنبطت فلا بد

فلا بد من ان يكون فيها خطاء وليس ذلك الا بان المجتهد ما وصل مع ما اودع في الحجج الشرعية وفيه
الكل على السواء فتامل والاوجه ان يقال ان الاجتهاد وحجيته ليست الا لان مدلول الدليل كذا ولا ريبة
لاحد في ان الدليل لا ينتج الا ثبوت الحكم في الواقع واذ هو من قبل فالحكم ثابت من قبل و
الاجتهاد كشف عنه والشريعة عامة للكل ليس فيها ان ما ضيع فهو لمن ظهر كذبه فلو كان كل ما اجتهد فيه
صوابا لزم التناقض نعم لو كان كل مجتهد بمنزلة نبي ذي شريعة لكان لما ذكروه وجه ولعله ظاهر لمن
هو اهل كما لا يخفى ومما يؤكده ان الرجوع صحيح عندهم ايضا وليس ذلك الا بان الدليل منتف عنده وليس
ذلك الا الخطاء في الاستنباط ومقنع للمنصف وان لم يقنع المتعسف والذي جرأهم على ذلك
امران الاول ان ما ادى اليه الاجتهاد واجب العمل اليه ومنه الخطاء فيلزم ان يجب العمل بالخطاء
وهو خلاف المعقول والجواب انه لا مضايقة فيه فانه يحتمل الصواب في نفسه وعند المجتهد هو الصواب
ومثله مثل اخفاء القاطع فانه قبل ظهوره يجب العمل اذا ادى اليه الاجتهاد وهو خطاء فانه مخالف
للقاطع وبعد ظهوره يجب ان يرجع عنه ولا يبعد ان يقال ان الواجب عليه هو الصواب لا غير
مختلف فوجوب ما ادى اليه الاجتهاد للضرورة فالوجوب بالذات في نفس الامر هو الصواب و
الخطاء وجوبه في الظاهر لكونه مشتبها بالصواب والاثم ساقط فتركه اليه وتركه لا الى آخر لا خير فيه لان
النقض عند بلا باعث عليه لانه بلا دليل شرعي في ظنه وهذا كوجوب الكذب في بعض الصور والسر فيه
ان الاحكام ثابتة من قبل وليست الا صوابا ولكن لا تكليف على الغافل فلا اثم عليه اذا لم يكن مقصرا
الثاني ان مقتضاه انه بعد الرجوع لظهور غير الحق لا يجب عليه التلافي وجبر النقصان بالقضاء ونحوه
فان الضرورة او قد اباحت المحظور او استبيح بها فلا وجه للتدارك كشرب الخمر واكل الميتة في
الاضطرار واشتباه القبلة وهو الظاهر بل المصرح به في كلام القوم وعلى هذا ينبغي ان لا ينفسخ القاضي
قضاءه اذا ظهر الخطاء في البرهان كرجوع الشهود وهو المذهب وعلى هذا ينبغي ان لا ينفسخ القاضي
تقييد الصلوة بطلان الطهارة بعد ظهور نجاسة الماء مثلا لانه لا فرق بين اجتهاد وخطاء كما لا
يخفى والجواب ان قبل ان المجتهد قبل الاجتهاد غافل فلا تكليف عليه وبعده الى ان خطاء غافل عن الصواب
فلا تكليف وبعد ظهور الصواب لا عقل الخطاب فالان قد كلف فلا تدارك بخلاف الظان
فانه مكلف بالصلوة والوضوء على ما هو حقهما في نفس الامر واذ لم يقع في محله يجب التدارك
وقد كان الوجوب عليه على خلاف الظن للضرورة واذ قد ارتفعت فقد عاد الحكم فظهر ان
التدارك ليس مبنيا على عدم القول كما توهم المفتي عليه واذا توجه الخطاب ولم يتبين الخطاء

عن الصواب فقد اقيم الظن مقام الحقيقة لاحتمال المطابقة للواقع فنوقض الفروق فيشتر
الدليل للاشتغال على حسب ظنه واذ قد ظهر الخطاء فقد فاتت الاقامة وعاد الحق فيسع
ان يجب التدارك ان كان مشروعا كما في الصلوات المكتوبة بخلاف الجمعة والعيدين وجزوه
ح كما هو الحال بعينها في الطهارة مثلا الوضوء ولا مخلص الا باثبات ان الاجتهاد في
الكليات يقيم المجتهد فيه مقام الحق دون الجزئيات او لقيام ان الوصول الى الحق في الجزئيات
ميسر فان طهارة الماء مما يعلم واما الخطاء في الاستدلال فامر الوقوف صعب غيره
ان الظن اللاحق مثل الاول في احتمال الخطاء فلا يقوى على ابطال ما وقع بالاجتهاد
السابق ولذلك لا يعاد الصلوة اذا اخطاء في سمت القبلة او الوقوف بالحج وعلم
افاض اعلم انه روى عن الائمة الاربعة التصويب والصحيح خلافه ولكن قول الحنفية
ان القاضي اذا قضى بالتحليل او التحريم فيما الظاهر والباطن واكثار الشهود كذب يح
يشكل افاض هذا الذي ذكرناه فيما لا قاطع فيه والا فان قصر في الطلب فهو اثم
وان لم يقصر فيه بل افرغ الوسع فيه ولم يصل اليه فالحق انه ليس باثم وهو مخطئ
وهذا الخلاف في الشرعيات لا في العقليات الا على قول العنبري والظاهر ان
الخلاف في الفروع الفقهية المتعلقة بكيفية العمل التي تختلف باختلاف احوال المكلف
فانها مما يمكن ان يجري فيها بان ما اجتهد فيه ثابت في حقه وفي حق متبعه وما ليس كذلك
سواء كان عقليا لسبقه بتحصيله العقل بدون ورود السمع كحدوث العالم ووجود الاله
الحق او غير عقلي كوجود الجنة والنار الان ووجود الصراط وعذاب القبر وكونه تعالى
سميعا بصيرا او مما يشكل لا يمكن فيه النزاع من اهل العلم كما ذكرنا وكيف يعتقد احد اجتماع
النقيضين فلا يعقل كون العالم قديما وحادثا معا ولا بعد ان يراد بالشرعيات
الفروع الفقهية وقوله لا في العقليات وقع المثال كانه وقع لا في العقليات مثلا
ولكن لا يلائمه كلام الشراح والابعد ان يقال ان المراد ان الخلاف في جنس الشرعيات وهو لا يسلم
ان يكون كل شرعي والتفصيل ان المجتهد في العقليات المصيب منهم واحد والمخطئ ان اخطاء فيما هو
ملة الاسلام كوجود الواجب الوجود ووحدته فهو كافر مطلقا عند المعتزلة اي بعد البلوغ
وقيل ويشترط البلوغ عند بعض الحنفية كفخر الاسلام اذا ادرك مدة التامل ان لم يبلغه السمع ومطلقا
ان بلغه ويشترط بلوغه عند الاشعرية والبخارية من الحنفية وان كان مخطئا في غير ملة الاسلام

الاسلام كخلق القرآن وارادة الشر فمبتدع آثم لا كافر والمخطئ في الفقهية الفرعية الضرورية كالصلوة و
حرمة الربوا كذلك وغيرها لا اثم فيه هذا هو الذي رآه الجمهور وقال بشر والاصم والظاهرية والامامية
ان كل مخطئ آثم وقال الجاحظ لا اثم لمجتهد ولو كان مخطئا فيما تعلق بالاسلام والكافر غير مسلم ويجري
عليه احكام الكفار في الدنيا وقال العنبري ان كل مجتهد مصيب ويحتمل ان يكون مراده رفع الاثم
كما في التحرير واليه يشير قول القاضي البيضاوي في الطوالع حيث قال فيه رجى عفو الكافر غير المعاند
ومنهاج على خلافه والاشبه ان المخطئ فيما هو من ضروريات الدين اي ثبت في الشرع بلا اثم
فيه لاحد ان رفع عنه العناد وطلب الحق لا يعذر اثم البتة وما يكلف ينبغي ان لا يكون كذلك
وهيهنا كلام لا يتسع ان يسرد في مثل هذا الكتاب واستدل الجمهور باجماع المسلمين قبل ظهور المخالف
كالجاحظ والعنبري من الصحابة وغيرهم مع لدنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم على خلود المنكرين
النار من غير فرق بين مجتهد ومعاند مع علمهم بان كفرهم ليس بعد ظهور حقية الاسلام لهم
والعمومات نحو ويل للكافرين وشبهة هؤلاء بان تكليفهم بنقيض ما ادى اليه الاجتهاد محال لا
يطاق لان الاجتهاد اذ قد ادى الى شيء فلا يمكن مثل الرأي الى ان العلم من مقولة الكيف
فلا يكون من الفعل فلا يكون مقدورا وقدرة المكلف فلا تكليف الا بالاجتهاد وقد ادى
واجيب لان المكلف يحصل ما هو الحق وهو في وسعه بان ينظر في الامارات والشواهد لقطع
حبل العناد عن نفسه وكونه ممتنعا بشرط ثبوت الاجتهاد لا يصيره ممتنعا لذاته والعلم الكيفي ليس
مكلفا به **اشراق** ثم المجتهد اذا اخطأ فكان مخطئا ابتداء او انتهاء وهو مختار علم الهدى
الشيخ ابي منصور الماتريدي والمختار انه مصيب ابتداء ومخطئ انتهاء قال الشيخ ابن همام هذا الخلاف
واقع اذ الابتداء بالاجتهاد وهو به ممتثل غير مخطئ اصلا وان حمل على خطئه فيه لاخلاله ببعض
شروط الصحة فالاتفاق واعلم انه قيل في تفسير الاصابة في الابتداء انه لو اخذ عليه الاجتهاد
فانه ممتثل بالاجتهاد وفي اداء ما وجب عليه من طلب العلم ولذلك استحق اجرين والمخطئ اجرا
واحدا والخطأ في الانتهاء عدم اصابة الحق ثم ارجع الخلاف الى ان المخطئ غير مأخوذ او مأخوذ
وهذا القيد خصوص عن علم الهدى الماتريدي مع انه لعل السنة انه ان كان في الحكم دليل قطعي
فالمخطئ غير آثم فقد يفهم من بعض العبارات ان الاصابة الابتداء انه استحقاق الاجر والخطأ عدم
الاستحقاق وقد جوز الخلاف فيه بان المخطئ يجوز عند البعض معذورا كالعالم بترك الصلوة
لا ينال ثواب المصلين وقيل مأجور وظاهره استحقاق العقوبة ولكن قيل ان المراد هنا الاجر

وفي التحرير لعله غير واقع فان القول بالاخر ليس للخطاء بل لامتثاله امر الاجتهاد وثبوت ثواب امتثال
الامر معلوم من الدين لا تنافي لعينه فتعين ان يكون مراده نفي الاجزاء لخطائه والاثم الخطاء موضوع
اتفاقي فلا خلاف ولقايل ان يقول ان الامر انما هو بالاجتهاد الصحيح فلا ينال بالاجتهاد الخطاء
والصواب والجواب انه طالب للعلم الوهو طلبه ولكن وقع في الخطاء كاف للاول
ولقه بانه يخطئ بالنظر الى الدليل والحكم وقيل انتهاء فقط وهذا يشير الى انه يجوز الاصابة في الدليل
مع الخطاء في الحكم لان الدليل الظني لا يستلزم الحكم وهو اشبه بقول من يجوز تخصيص العلة وهو الفقه
مشبه فان حاصله ان من خطاء فيها اراد ان الدليل خطاء لقصور في الدلالة او نسخ فيه
وكذا ما وصل اليه من الحكم ومن صوب في الابتداء اراد ان الدليل في نفسه صحيح والحكم قد تخلف
منه وهو لا يخلو عن دغدغة فان التصويب قول العامة وبعضهم ذلك مع عدم تجويزهم تخصيص العلة
ايضا ان الدليل ان كان نصا صريحا او غير صريح وكان دلالته ثابتة لم يلحقه مغير اصلا فلا معنى
لثبوته مع تخلف الحكم الا ان يقع الاثار على الشرع العياذ بالله قياس فكذلك الا ان يكون
الا بالدليل معقوب والذي في كشف المنار سواء الاخطاء ابتداء وانتهاء فمختار النسخ الى
منصور الماتريدي ان عمله لا يصح والمختار انه مصيب ابتداء اي في حق العمل مخطئ انتهاء
به المطلوب وحاصلان علم الهدى يرى ان الحكم انما هو حكم المجتهد لا حكم الله تعالى فلا يعاين
فلا يقع عن الواجب وبل علمه الافادة او القضاء لكان مما ينقض الاشارة
اليه والجمهور يرون ان عمله وقع صحيحا معتبرا اقامة الظاهر مقام الباطن تيسرا
وضرورة ومنه قيل عدم نقض قضاء القاضي وهذا اختلاف معنوي فاندفع الاشكال
الا ان يثبت ان علم الهدى لا يقول بذلك اختلف في ان المخطئ يكون ماجورا
اولا وقد عرف هذا الخلاف فما فيه دليل ظني واما الدليل فقيل ان المخطئ اثم لان فيه بعض
التقصير وقيل غير اثم وتعزى الى الماتريدي والجمهور وفي كشف المنار ان الصواب طريق الاصحاب
الكان ساعوسلان التقصير من قبله والا ادحراه الله المباين حلا وعلا ان الحق من دون التقريع
فيه ولهذا اتفقنا لا يجوز تخصيص العلة لانه يؤدي الى تصويب كل مجتهد خلافا للبعض
وذلك لانه لو كانت علته توجب ذلك لكنه لم يجب فلا قيام المانع فصار مخصوصا من
العلة بهذا الدليل وعند ما عدم الحكم بناء على عدم العلة بينهما مقامات الاول ان تخصيص العلة
للبعض في الاصطلاح بمعنى انتفاء الحكم مع تحقق الوصف الى على مذهب التصويب

راى ان المجتهد يخطي ويصيب فلا تنافي والاستدلال المصرح كانه مصادرة على المطلوب فيمنع على ان
طرق الدفع كثيرة فيجوز التخصيص لا يلزم التصويب وانما يلزم لو لم يكن هناك دافع آخر وقد يجيب
بان المراد بالتصويب عدم القول بانه يخطي وهو ملاحظة بالتخصيص لا يتضح الخطاء عن الصواب
فكل علة فهي دائرة بجواز الصواب والخطاء بل لا القطع بالصواب

والاعتراضات على العلل الى معارضة والمعارضة في العلة كما
ستسمع ان المعلل والمعارضة في الفرع توجب العمل بالنما شهادة القلب و
المنع المجرد مطالبة بما يدل على العلة ولا بيان فيه لخللها في العلة ولهذا لم يقبله البعض فالاعتراض
الذي يتبين به خطاء المعلل المعارضة في ابطال علة العلة وهي النقض الذي يرجع الى المنع من حيث
انه كلام على العلة بدون تسليمها اذ الاعتراضات التي ترد قبل تسليم العلة او الدليل راجعة
الى المنع والتي ترد بعده راجعة الى المعارضة فلو جاز دفع النقض بوجود عن ابداء المانع
لم يتبين خطاء المعلل في المعارضة فان قيل او اخر الخطاء قلنا ان جاز بالمانع يجوز نقضه و
تقديره بعد قيام الدليل على العلة والتزام بيان المانع مع جواز الجمع بين الدليلين الدال
على علية العلة وبين مادة النقض لفرض المانع بحكم باطل والفرض التخصيص لا يلزم ان يكون
بيان المانع بل يكفيه فرضه وتقديره في المنطوقة المستنبط فالتخصيص يؤدي الى التصويب
كل مجتهد لوجود اشتباه وجامع للشرائط ولا يمكن بيان الخطاء فهكذا ذكره بعض من كتب في
شرح هذا الكتاب ولا يخلو عن دغدغة فانه على هذا التقرير كيف يراد بالمجتهد القائس ومع
هذا لا يمنع الا ان صح نقض العلة مع الانتقاض لا يستلزم الاخطاء لانه يستلزم عدم القول
به الذي هو التصويب ضرورة ان عدم تخطئة البعض القائس لا يستلزم القدام تخطئ آخر مع ان
المباحث الآتية تعدان في ايدينا مناطا كهي

وبعد التنزل نقول ينبغي ان يكون من الظاهر ان مقتضى العلة المسمى بالمعلول انما وجدت
وحين تقعد هذا معه بقضاء لا اللازم فانتفت العلة وهو لا يعد ان لا يتعداه الوفاق
لكن المخصص يفهما مع وجود المانع فاذا لم يوجد في فطر المسافر فقد وجد ما ينافي العلة فلا نظر في
قبله بمجرد احتمال وجود ما في العلة يستدعي انما يرفع نفسه وجود المانع وليس فالنفي باق وهذا
كالعام فان مجرد الجواز وجود تخصيص مانع عن اقامه على عمومه لا يتعدد عن الحجة ...

هو جمع بين الادلة بل جواز الجمع **افاضة** قال في التحرير ان التصويب لو اتفق اهل
الاسوي عن ان لا حكم الله تعالى بالمسائل الاجتهادية والافعال سواسية في انفسها فيجوز ان يكون كل مكلفا بما
ادى اليه اجتهاده ويكون شأنه نفي الصواب ان كلا منهما ثابت من غير مخالفة للواقع واما على راي
المعتزلة فالتصويب مشكل لان الافعال عندهم مختلفة بالذات حسنا وقبحا والخطاب بالامر والنهي على
وفق الحسن والقبح ولا خطاب في الازل بالتصويب بمعنى التسوية عند الله من غير رجحان لاحدهما على
الاخر وهو مشكل عندهم لانه لا يجوز عندهم ورود الامر بفعل قبيح ولو ادى راي كل احد الى وجوبه كيف
يكون مصيبا وهو لا يخفى لان شرذمة من الاشعرية يرون التصويب والاكثر منهم كالجمهور وكون الحسن و
والقبح شرعيا لا يورث التصويب فان الحكم في المسائل الاجتهادية انما هو حكم الله تعالى وهو متعين
بالوحي الصريح او غير الصريح فان وافق الاجتهاد فهو مصيب والا فمخطئ ولكنه غير جابر له فان
مقصوده ان التصويب يمكن القول به ولا نبا في اصلهم في التحسين بخلاف المعتزلة فان اصلهم فيه
نبا فيه وهو طورهم فيمتنع ان ينطر فيه فتبين انهم لم يريدوا باختلاف الافعال حسنا وقبحا ان الحسن
لا ينقلب قبحا اصلا كيف انهم يجوزون النسخ ووجوب الصوم على المقيم دون المسافر وغير ذلك بل
طورهم في هذه المسئلة طور الحنفية فعندهم ان الافعال التي حكم الشرع فيها باحكام هي كذلك في الواقع
وليس الشرع الا كاشفا وقد كشف عن ان ما ادى اليه الاجتهاد فهو ثابت في حقه في الواقع وفي
علم الله تعالى عز وعلا والحكم قد يختلف باختلاف الاحوال كالسفر والتخفيف فكذا بالاجتهاد نعم بعض
عباراتهم دال على ان الحسن ذاتي لا ينزول وح يشكل جدا بل يشكل كثير من الاحكام والامثلة فيه بعد
وضوح المرام والمقام الثاني في تحقيق القول في ذلك التخصيص فالجمهور على جواز اي
مع كونها منقوصة فانه العلة وكذا منقوضة بتخلف لمانع او انعدام شرط ومنهم الواقفيون من اصحابنا كا
لكرخي والجصاص والقاضي ابي زيد من مشايخ ما وراء النهر وقيل بعدم الجواز وعليه الشافعي ومشايخ
ما وراء النهر وابو الحسين مع براءة في اشتراط العلة عدمه وقيل الاول هو الصحيح من مذهب علمائنا العلة
لقولهم بالاستحسان بالاثر وشرطهم عدمه كون الاصل معدولا عن سنن القياس وقيل يجوز في المنصوصة
فقط وقيل يجوز في المستنبطة فقط اما المجوزون فقد احتجوا بانه تخصيص وهو جائز في المنصوصة و
غيرها ولا فارق وان قيل ان العموم من عوارض اللفظ قلنا القياس لفظ فانه من الظاهر اي الشمول
لجميع المحال امر معرض نفس العلة فيلحقه التخصيص اي ان ذلك الشمول للنقض والنقض انه لا مانع
لحكمة الباعثة المسقط مصالح لا يكون ملائمة لشرع الحكم في بعض المواد دون غيرها كالسفر مثلا فانه

فانه علة سقوط الصوم والصلوة الكاملة وحكمه بلا شبهة ولا تاثير له عنده كما كان مانعا علية حاجة
من غيرنا والسفه علة باعثة على الحجر الاجر لبعد خمس وعشرين سنة كما هو مذهبنا فان قالوا الابو لنا
من القدام اشتراط او وجود مانع فالعلة في الحقيقة المجموع اذ هي ماخوذة مع افرادها مع انتفاء
المانع فالعلة السفر المباح والسفه الذي ليس من الرشد قلنا فهذا النزاع الى
اللفظ فمن جوز اراد الوصف الملائم والمناسب ومن انكر اراد جملة ما يتوقف عليه الحكم وبهذا الاشتباه
في اسقاط صحة الانتقاض ضروره فان قيل ان المنكرين انما يقولون ان الباعث انما هو تلك العلة بشرط
شيء فالنزاع معنوي قلنا انهم وافقونا في ان التاثير انما هو لها وليس بشرط فلا يخرج النزاع عن اللفظية
انص فان المجوز انما جوز ان الوصف المنضبط المناسب للحكم يجوز ان يكون ملازما في بعض المحال معه
في تخلف الحكم سواء سمي بالعلة فقط او ماخوذا بشرط شيء والمنكر لم ينكر عليه وغاية انما ذكره من انه
يلزم التناقض في الشرع وتفصيله على ما في كشف المنار ان من قال ان المؤثر في الحكم هذا الوصف يقول
بان الشرع جعله دليلا وامارة عليه انما وجد حيث يمكنه العدم فمتى وجد ذلك ولا حكم له ليس انه لم يكن امارة
امارة ماده فان ماده البعض سماه وفيه ان الدليل على ان الشرع جعله امارة للمؤثر والتاثير قايم
في ذلك الموضع فاخراجه ناقض بخلاف العام المخصوص فانه الامارة فيما وراء الخصوص غير صادق فانهم
اعتذروا بان المؤثر مع رفع المانع فهو الامارة او شبهه ماتى لنا ان نقول ان ذلك في نفسه كان
مناسبا لكن الشرع لا اسقطه عن درجة الاعتبار كما في الكذب للمصلحة راجح عليه ان صح واذا علمت ذلك
فاعلم ان سعي الى التصويب كل مجتهد وان ادى اذى عندهم الله فان حاصل مقالهم ان العلة بشرط
فاذا علل بوصف ونقض كما في السفر مثلا فنقض بسفر الآبق فلهم ان يقولوا ان العلة هي السفر بشرط
اندفع ما قالوا ان صحة العلية يستلزم ثبوت الحكم في ماده التخلف ما هو اذا لم يعتبر بالنفي الاعتبار
اقوى شبهتهم انه لو جاز التخلف انما يثبت مع التخلف اذا ثبت المانعية والمانعية انما تثبت بعد العلية بلا (عدم)
العلة والجواب عنه ان اريد الثبوت في الواقع فلا نسلم التوقف من الجانبين بل يوجدان معا وان اريد
التوقف في العلم فعلم العلية مسلم لكنها وبعد الاستقراء يظهر ان التخلف لاجل مانع موجود فالموقوف على علمه
المانع بالقوة من العلية فلما صح ان كون الشيء بحيث اذا اجامع علة منع عن مقتضاه وجدا ولا المؤثر
علة موجود المانعية بالفعل وهذا اسهل والا فالامر ظاهر فتدبر ولهم شبهة واهية مذكورة في الكتب
المفصلة **افاضه** انه نقل ان من المجوزين من جوزه بلا مانع وهو ليس بصعب اثبات الحكم ومن خط المعلل وقال
الشيخ ابن همام والحق نقل بعضهم ان الاتفاق على المنع مانع **افاضه** قال بعض المشايخ في

هذا لكن يرد ان عدم جعلها ان رجع عليه ما قرآن وصف زائد به او دون وصف منه والاول يرجع الى
او بدونه يلزم التخصيص وهذا حكم شرعي لا يصح اثباته بمجرد فرض جعل ان رجع الى ما هو عرفا تخلف
تخصيص العلة فانه حكم عقلي عندهم لانه عبارة عن عدم استلزام العلة الاطراد فتامل فيما قلته لعدم رجوع
اداء به الى تصويب كل مجتهد والفرق بين تخصيص العلة وعدم الحكم لعدم العلة قد عرفت انه لا يعني لا
اليه فان التخصيص المانع عند القائلين به الشرع لا غير فاذا كان عبارة عن عدم الاستلزام المذكور فكونه
مخصصا ليستبد به العقل غير واضح الصحيح كونه ان الى لغة وتخلف الحكم عنه مع قيام العلة انما تثبت
بالشرع وح لحكم العقل لعدم الاستلزام والفرق بين تخصيص العلة وعدم الحكم لعدم العلة وان
الصح لكن لم يرجع الى النزاع في اللفظ فتامل توضيح لمثال وبيان ذلك اي التخصيص وانعدام الحكم
لعدم العلة فيما يظن تخصيصها في الصائم ان لم [illegible] صب الماء في حلقه انه يفسد الصوم لفوات
ركنه وقد مر ان التعليل بالعدم غير جائز والفوات عدمي فالفساد [illegible] لان هو علة
والعدمي يجوز ان يعلل بمثله وفيه فقد عرفت ما فيه من ان علماءنا رحمهم الله تعالى لا يجوزون التعليل
بالعدمي راسا ودعوى الوفاق انما هو في كتب المخالفين اولى ان السبب اذا كان متحدا فالعدم
يعلل به ولا خفاء في ان السبب هنا متحد هنا ولكن الاشبه انه ليس من باب التعليل اصلا فان انتفاء
الشيء بانتفاء اجزائه ليس من التعليل المتنازع في تخصيصه ويلزم عليه الناسي للصوم الاكل او
الشارب بالنسيان فانه يبقى صومه مع فوات الركن فمن اجاز الخصوص اي تخصيص العلة
قال امتنع حكم هذا التعليل ثم اي في الناسي لمانع وهو الاثر المشهور قال صلى الله عليه و
على اله وسلم من اكل ونسي وهو صائم فاكل وشرب فليتم صومه فانما اطعمه الله وسقاه
رواه الشيخان وانت تعلم ان انتفاء الكل بانتفاء الجزء امر ضروري الصحة لا يصح المانع ولا تخلف
الا ان الشرع الشريف اقام العذر مقام الحقيقة فالصوم وان ارتفع من البين لكن بالعذر السماوي
نعمل المرض عمل حقيقة الصوم تفصيلا اذ ان الركن هو الاكل من غير النسيان فاذا فات الركن وقلنا
معاشر نافي التخصيص امتنع الحكم وهو فوات الصوم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي
منسوب الى صاحب الشرع فسقط عنه الجناية وصار الاكل كلا اكل وبقي الصوم لقيام ركنه لا لمانع
مع فوات ركنه وانت تعلم ان الركن منتف حقيقة والمنع لا شك فيه لكونه ما حاله الى الشرع
عامل معه معاملة المعتقه في البدو الا التخفيف والنسبة الى صاحب الشرع [illegible]
في الجناية والتفصيل فان قيل ان الركن ليس هو الا [illegible] عن الاكل وشبهه

الا ما كان من غير النبات فيم تلفت الركن قلنا هذا هو الاقرب ولكن يجوز التخصيص ان يقول ذلك
بالاثر لانه ليس من التعليل في شيء فان بقاء الشيء بقاء اجزائه باسرها ليس من التعليل اصلا لكن
لا يخفى فافهم ومع ذلك فحذف النسبة الى صاحب الشرع لا يحتاج اليه كثير احد لكنه ومن على هذا
القسم الموانع وهي خمسة مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر فان الحرية تمنع انعقاد البيع فان حقيقته
مبادلة المال بالمال والحرية تمنع كونه مالا وهذا في الحقيقة انتفاء الشيء بانتفاء الركن وليس من
قبيل المانع الذي نحن فيه ولعل مقصودهم تقسيم مطلق المانع للعلة ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير فالبيع
في نفسه منعقد في مذهب دولة المال بالمال الا انه لا ولاية للبائع على ملك الغير فلا تتم في حقه ولذلك
ينفذ بنفاذه ويبطل بابطاله ولو نفذه ما صححه وقيل بانعقاده وهو تصرف الفضولي وقد ابطله
الشافعي وموضعه فتح القدير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار الشرط للبائع وهو مانع عن ثبوت
ان البيع وبعد مضي المدة والاجازة ينتقل ذلك البيع
يقول ان تصرف الفضولي من هذا القبيل فانه يمكن ان يقال يمنع ابتداء الحكم وبعد
اجازته ينتقل الملك بالبيع الاول فافهم ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية وهو عبارة عن ثبوته
في نفسه مع الولاية في الازالة بدون القضاء والرضاء والملك في خيار الرؤية من هذا القبيل
ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار العيب **اصباح** لسنتهي طرق المناظرة نقض العلل نوعان طردية ومؤثرة
وعلى كل قسم ضروب من الدفع واعلم ان الاعتراضات الواردة على القياس كثيرة مذكورة في
المختصر وغيره والكل يرجع الى منع ومعارضة ونقض واستفسار والاستفسار ليس مختصا بالقياس
ولا بالدليل بل يجري في كل كلام سواء كان علميا او غير علمي والخصم ليس هو بالوضع ولا الابتداء فيلزمه
اصحابنا رحمهم الله لكن فالمعترض ان خفي عليه الدليل باجمال او اشتراك او خفاء قرينة او غير ذلك
وعلى المستدل بيان مراده باي وجه كان ولا يكلف بالنقل من اللغة او الكتاب
ولا بذكر القرينة فاذا اتضح المراد فان كانت المقدمات باسرها مسلمة عند المعترض فينقطع المناظرة
والا فالخلل في مقدمة معينة فيمنعها مع المستند او بدونه وعلى المستدل اثباتها او في غير معينة
بان يقول ان في هذا الدليل اختلالا لا استحضره عنه في مقدمة معينة وحصره في تخلف الدليل
اي عن الدليل المستلزم مع ما دامه ثابت والحكم متخلف عنه وهو النقض او في اصل الدعوى
بان كان له دليل على خلافه وهو المعارضة وسيجيء التفصيل الى موضع كل ان احتيج اليه
وسيشير المصنف الى ان بعض الاعتراضات المذكورة في كتب الخصوم المطروحة في كتب مذهبنا في

يما ذكر فيه او هي الكولة فاسدة وتحقيق القول فيه ان شاء الله تعالى افاضة انه من الاسولة الطالب مقدمة من الدليل فهو الكاف بعد ايراد المستدل دليلا عليها فهو معارضة وان بعد السكوت اد دعوى الفرد رة فهو غصب المنصب والقوم منواد الحي خلافه والكاف ذلك والمستدل في صدد الاستدلال عليها فالاصح عدم قبوله الى ان ياتي بالدليل عليها كما لا يخفى افاضة ومن الاو المنع على اجماع القياس وهو مفروغ عنه في المناظرة ولذلك لم يره افاضة ان اصحابنا

خصوا النقض الا وبعضها بالموثرة ولا اختصاص بل كل وسيجي ان شاء الله تعالى في موضع يليق به ولذلك لشروع الاولة على عجزه عن الاختصاص افاضة الاشارة الى ان الظاهر ان الطاردية مالا مناسبة له مع الحكم كالطول بجانب الصلوة والصوم

مثلا والظاهر ما ذكره الشيخ ابن همام انهم ارادوا بها ما لا يكون فيه ظهور وان تردد فيه بتفسيره وهو ان يكون المناسبة ثابتة بالشرع بالنقض الى الف لا يجد والاحالة ونحوها فانه ليس احد يضيف الحكم الشرعي الى ما لا مناسبة اصلا اذا علمته فاعلم اما الطاردية فوجوه دفعها اربعة الاول القول الموجب العلة وهو التزام ما لا يلزمه المعلل بتعقيبه وحاصله تسليم الدليل مع بقاء النزاع في الحكم وهو ايل الى منع استلزام الدليل المدعي وهو ان كان منعا لم يوعه المستدل لكنه منع لما يدعيه ضمنا او هو نقض او منع له احالا بان في دليلك خللا فلانه لو صح لاستلزم المطلوب والتالي باطل فالخلل المحتمل المذكور في تعريف النقض ان كان شاملا لهذا الخلل فهو نقض ان كان مخصوصا بالبطلان كما هو الظاهر لمن تتبع فهو دخل اخر غير المنع والنقض والمعارضة فالحصر هنا حصر الخلل المتعلق بعد التمام والصحة وهذا الخلل الذي جيزه اهل النظر فهو القول بالموجب والحاصل انه متعلق بعدم كونه دليلا وان كان صحيح المقدمات في نظر السائل ولا ضرورة ملجئة الى رده الى المنع فتامل جدا والله اعلم افاضة ولا يخفى عن خطاء من المستدل او السائل والاول بان استنتج من دليله ما لا يستنتج منه بان كانت شرائط الانتاج قد فقدها بان لو رد الكبرى جزئية مثلا او بان استنتج ما نتيجة وهي صحيحة في نفس الامر لكنها غير المدعى وهو نزع انه المدعي او ملزومه ولكن ليس او بان يكون في موضع الالزام لزام فظن بانه الخصم كذا وليس كذلك في زعم الخصم والثاني بان كان كلام المستدل مشتبها على السائل فيحمل على غير مراده او غفل عن المقدمة المطوية في ورد انه ما ذكرت مسلم ولا يفيد المطلوب او بان كان مقدمة محتملة لو جهين ولفظ المستدل ولكنه غير صحيح عند السائل ووجه صحيح عنده ولكن لا يفيد المستدل فنظر الى الصحيح فوجد الصحيح غير موافقه للمستدل

المستدل فيورد انه بعد التسليم لا يفيدك فان النزاع بعد باق وذلك ظهر بان العاقل كيف يورد مقدمة واضح الكذب والا فما فيه الاسقف رمى التقريب او المنع وعلى هذا فالقول بالموجب ايضا وقول المصنف كقولهم اى الحنفية فى صوم رمضان فرض اى دائم فلا يتادى الا بتعيين النية كسائر الواجب من الصيام والصلوات فنقول عندنا لا يصح الا بالتعيين وانما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين من الشارع فان نهار رمضان لا يقبل صوما اخر كما فى الحديث اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا عن رمضان وقد مر من قبل فى كتاب الله وان اشار الى ما كان الخطاء من السائل باشتباه المراد فراد المستدل تعيين المكلف الفرضية وحمل السائل على التعيين الاعم من ان يكون الحل لا يصلح الا لذلك المعين او ان تعينه المستدل وتفصيل هذه المسئلة قد مر من قبل وكقولهم فى القتل بالمثقل قتل بما يقتل به غالبا فلا ينافى القصاص كالحرق فيلزم انتفاء المنافاة مع بقاء النزاع فى وجوب القصاص فانه المتنازع فيه لا عدم المنافاة ومقصوده الكناية عن الوجوب قولهم هذه التفاوت فى الوسيلة لا يمنع القصاص كالتفاوت فى المتوسل اليه من انواع الجراحات من قسم الخطاء من المستدل فلم يفرق بين عدم المنع والوجوب اه ظ

ان ماخذ مذهب الخصم القائل لعدم ثبوت القصاص التفاوت فى الوسيلة فنقول ليس المقتضى ذلك فقط وجاز انتفاء المانعية لا نسلم ولكن لا يوجب الحكم فانه لا بد من رفع جميع الموانع واثبات الموجب مع الشرائط وقد اختلف فى ان المعترض يصدق فى القول بان ماخذه غير ما ذكرت والصحيح انه يصدق كما هو ظاهر فان اهل المذهب اعرف به اكثر القول بالموجب ثالث وهو انه التعارض والاصل عدم الموانع وقولهم فى الوضوء لا تجب النية لان ما ثبت قربة يجب فيه النية كالصلوة يحتمل ان يكون من قبيل الحذف ويسمى بقياس الضمير فيعد اخذ الوضوء قربة فيقول المعترض ما ذكرت صحيح ولكن فرايت ان الوضوء تجب فيه النية وروده عند السكوت وبعد ابراز الا يلزم له ذلك بل له منع او هو اعتراض آخر او يقول ان هذا مقدمة وضعه اى تجب النية عند كونه قربة فيتبع مع المقدمة الطويلة ان الوضوء تجب فيه النية عند كونه قربة وهو مسلم وانما النزاع فى ان غسل الاعضاء والمسح بدون النية هل يكفى فالتقريب غير تام فظ

ان المساعدة عليها انما هو على تقدير ان يكون وصفية واللائق بحال الفاضل ان يورد ما يساعد عليه الخصم او يكون فى نفسه صحيحا والمساعدة والصحة انما هو على تقدير الوصفية فظ انها الذى اراده فيورد

ان الثوب نجر ما يمنع السنوان اردت الوصف فلا مطلوب والا فهو نم وقيل عليه ان القول بالموجب فرع الموجبه
والمقدمه الواحده ليست دليلا فلا موجب فلا تسليم ويمكن الاعتذار بان هذا السوال مبناه على خطاء المستدل
او السايل فكونه قولا بالموجب على حسب الزعم فاذ المستدل اقتصر على ذكر فظن السايل انه الموجب واذ ليس
نصا او جيه نقول ان ما اوجبه صحيح ولكن لا ينفع وعلى التقدير الثاني لا يتوجه اصلا فانه على طابق ما ذكره
الحد لعول ان القول بالموجب وانقطاع على احد المناظرين فان المستدل ان بين فيما اخطا فيه السايل
مراده او ان ما ذكره ملزوم المدعي ينقطع السايل والسايل ان اثبت خطاء المستدل بان قال ان فيه
شرط الانتاج مفقود مثلا انقطع المستدل بان قال ان فيه شرط الانتاج وقيل ان ذلك بعيد
في المركب مقدمه الاختلاف مرادي المناظرين فمراد المستدل ان المتروك في حكم المذكور لظهوره والانتاج
متعلق بالمجموع لا بالمذكور وحده ومقصود السايل ان المذكور وحده غير واف فان ابين مراده لم لا
يمنع وله تسليم البحث ان سلم القطع وانت تعرفت انه بغير المنصب فانه كان بالموجب والقلب بعد

ينقطع وكذا اذا اثبت ملزومه لما يستبح للمدعي فان السايل
ان يمنع للمقدمات المورده في بيان اللزوم فلا وجه لاختصاص البعد لهذا القسم كما هو منطوق كلامه هذا افاضه
اعلم انهم قسموا القول بالموجب على ثلثه اقسام الاول ان يستبح من الدليل ما يخال انه محل النزاع او ملزومه
وليس كذلك كما في القبل بالمنقل الثاني ان يستبح ابطال امر يتوهم انه ماخذ مذهب الخصم وهو ممنوعه كما
في القبل بالمنقل من عدم منع التفاوت في الوسيل الثالث السكوت عن مقدمه والجواب عن الاول
اثبات ان اللازم من الدليل هو المدعي وهو المتنازع فيه وعن الثاني اثبات انه ما خذ لاشتهاره و
النقل من ائمه المذهب وعن الثالث تعيين المحذوف والكشف ان الدليل هو المجموع لا المذكور فقط ثم
صرف الواضحه ليس تقويم من هنا تبين لك الجواب عن الاقسام الاخر فانها فرعيه من هذه الاقسام
افاضه قال الحنفيه ان القول بالموجب مختص بالعله الطرديه المؤثره او قد ثبت تاثيرها بالكتاب ثم
السنه والاجماع في الحكم فلا يمكن لاحد ان يقول لموجبه وينفع النزاع ولا يخفي ما فيه من الضعف فان
حاصله منع الدليل المدعي فهو في الحقيقه منع تاثيرها بها وان ظنه المستدل او هو نفي للوثوب
كما عرفت وهو لا يختص بالطرديه وكما لا يخفي وايضا ان المؤثره ما ظهر تاثيره في حكم او في جنس او في
جنسه او جنسه في جنسه فالطرديه والمؤثره سوا فان تاثيره في جنس الحكم اذا ثبت من الشرع فتاثيره في
حكم مطلوب انما هو بالاحاله والاستنباط لمناسبه له معه وهو الطرد في المال فيقع القول بالموجب في واحد

واحد ... الاخر بحكم كب فانهم اذا فضه قال الحنفيه ان القول بموجب العلة يجيء اصحاب الطرد الى
القول بالتاثير لانه لما سلم موجب علته في ... فنه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى موثر
ضرورة هكذا في كشف المنار وهذا الاخ عن دغدغه فالاجوبة القول ... لوجوه كثيرة من
فلا الجاء اصلا ... ان الموثرة ايضا يقبل القول بالواجب فلا الجى ولا نسلم ثم اذا
المعلل ما هو المطلوب فلا ننفع ايضا التاثير فان التاثير في غير المدعى غير ... ومنه
فلا بد ان يثبتوا ان موجب العلة هو المدعى كما التجاء الى ثبوت التاثير فيه الا ان
نعم اذا كان بقاء النزاع بعد تسليم الموجب فيه احتمل ان لا يعده فان كثيرا من العلل مناسب
لشرع حكم وقد اهدره الشارع او لم يعلم اعتباره فمجرد الاحالة لا ينفع فيجب المناسبة لا يرفع النزاع
فبعد اثبات التاثير الذي اثره بالكتاب او السنة والاجماع لا يسوغ له ذلك فقد التجى الى
القول بالتاثير ولكانهم ارادوا بالقول بالموجب هذا النحو وقد علم منه انه لا يرد على الموثرة ورودا
صحيحا ناقدا لحكمه فافهم ولكنه ينبو عن كلامهم في هذا المقام فافهم ايضا ومع التاثير الذي قالوا
به ايضا يرد مثل وروده فافهم **اشراق** والمانعة وسيرادها ان تكون في نفس الوصف او في صلاحه
للحكم مع وجوده او في نفس الحكم او في نسبته الى الوصف هذا مجمل التفصيلة على الوجه
ان مقدمات القياس ثلثة حكم الاصل كذا وعلته كذا وانها موجودة في الفرع وعلى كل اي طلب
الدليل اما الاول فعليه منع واحد وهو منع كونه حكم الاصل وانه ركوده او لنفس الحكم مثاله
مسح الراس فيسن تثليثه كما في الغسل فيقال لا نسلم انه حكم الاصل بل المسنون في الغسل الاكمال
الا ان الغسل لما استوعب المحل فلا اكمال بعده الا بالتكرار بخلاف المسح فانه لم يستوعب فان القدر
الربع او مطلق المسح وهو الاشبه فاكماله بالاستيعاب **افاضه** قال الشيخ مجد الدين ان في المحدث
انه لم يثبت حدث في بيان المسح وتعقب في موضعه وكقولهم جامد التحرير لا يقبل الدباغة لنجاسة
عينه كالكلب فيقال لا نسلم ان الكلب لا يقبل الدباغة وقال الشيخ ابو اسحق الشيرازي لا يسمع
هذا المنع ولا يخفى ما فيه وقد يادل بانه يرى الاجماع على حكم الاصل فلا يسمع في محل النزاع وهو
ايضا ضعيف فان لزوم الاجماع غير لازم وبان مقصوده انه لو ثبت حكم الاصل لثبت حكم
المساواة لمقصده ... وهو ايضا ضعيف فان القايس يجب عليه اثبات حكم الفرع
بمجرد ... الا ... منع القول بعينه في هذا من الموضوع **افاضه**
وقيل نعم لانه لو لم يكن كلمتين على المستدل الا اثباته بالدليل
الاول

فقد حصل منه وبين مراده وشغل عنه بغيره فقد حصل بان المستدل في صدد
اثبات المطلوب ويقال بتصور الا باثبات حكم الاصل غاية الامر انه اشتغال وجه وانما
الفتح في الانتقال الى امر لا تعلق باثبات مقدماته وههنا هو في صدد اثبات ما منع لو ان
اورد الدليل بعد المنع ثم منع هذا الدليل فانتقل الى دليل اخر كان انتقالا الى امر اخر وقد تم
مطلوب المعترض فان مطلوبه هدم هذا الدليل وقد ظهر به والجواب يمكن من اثبات العلية و
وجودها في الفرع بعد المنع ولا فرق فارق نعم لو اصطلح على كونه قطعا فلا مشاحة كما قال القوا
منع في ذلك ع في الجدل فان عدما انه قطعا فقطع والا فلا ولكن لا يلزم ع فهم غيرهم ونقضه دل
الى الشيخ فانه اصطلح على عدم سماعه منعا اذا اصطلح على ان لا منع فان اداب المناظرة ليس
بالشرع فلكل ان يضع اصطلاحه في الاداب على شيء ولا نحو ما فيه افاضة واذا اسمع المنع
وانه لا يكون انقطاعا بل يمكن المستدل من اثبات الممنوع فاذا اقام الدليل عليه فالمعنى انه لا
ينقطع بل للسائل الاعتراض عليه لان صورة الدليل لا تنقضي فلا بد من اثبات المقدمات
وهل يكون قطعا لانه اشتغال بما هو خارج عن مقصوده فان منه مثل من اشتغل بتصحيح المنع ثم
انتقل الى تصحيح الكلام وربما ينقطع المجلس ولم يتم مقصوده فقد فات المقصود وضعفه ظاهر لا
يخفى افاضة اذا تصدى المستدل لاثبات المقدمة الممنوعة بالدليل فدل عليها فالمعترض
هل يمكن من ابطالها بالدليل فالمشهور انه لا يمكن لانه غصب المنصب لان الاستدلال كان منصب
المستدل دون المانع ولا يخفى عليك ما فيه فالكل معارضة فهي غصب معنى ان لا يسمع وهي مسموعة
بلا خلاف فالاشبه انها تقبل البتة فان ابطالها بعد حصول دليلها كان احسن افاضة وعلى هذا
يمكن من الاستدلال على بطلانها قبل اقامة الدال لان الاعراض عن الدليل لظهورها عنده او
بالدليل في موضعها وليست ظاهرة عند السائل بل باطلة وذلك الموضع ... فلا
في ان يكشف عما فيه من الاختلال بل ذلك احسن فافهم وما ظن انه بالاستدلال ينقلب مستدلا في
صورة تلك المعارضة غير وارد فانه ان اراد انه مستدل على دعوى المستدل فغير
وان اراد لا في تلك المناظرة لبعض مقدمات المستدل فلا ضير
افاضة لا انقطاع للمعارضة الا بانقطاع احدهما فالمستدل يعرف بممنوعة مقدمة من مقدمات
او السائل يعرف والا ذهب الى الانشاء والله تعالى افاضة سهوا
ان غيره وغيرهم وهو راجع الى المنع يجري في كل مقدمة من مقدمات وغيره وكذا

الى تركه اصحابنا وهو ان لعدم اللفظ المتردد بين احتمالين في كلام المستدل والمنع   ويسلم الاخر
اذا سكت عنه لا يضره ولا ينفع المستدل في زعمه مثاله في الصحيح المقيم فاقد الماء فوجد سبب وجوب التيمم
وهو عدم وجدان الماء فيقال ان المراد بفقد الماء ان اريد انه مطلق او مقيدا بالمرض الاول
م ومنافي المصنف جمع بين القول بالموجب والمنع ولكن القول بالموجب ترك اللفظ لظهوره فكانه
قيل ان اريد الاول فهو مم وان اريد الثاني فلا ينفع فان النزاع باق فان النزاع انما هو في وجوب
التيمم عند المرض مثلا وهو مسلم اتفاقا للمقيم الصحيح لعدم في موضع الخلاف والجمهور على عدم هذا
الاعتراض ومنعه جماعة ظنا ان منع احد المحتملين لا يكون متعينا لما اراده فان من الجائز ان لا
يكون مراده الممنوع بل المسلم والمسكوت عنه وانت تعلم ان المستدل انما يعجز عن اثباته فهو الحق
بالمنع والمسكوت عنه لا ينفعه   فردوده كما لو ادعوا ترتب الحكم على المقتضي مبالغة في الالتباس
يرد عليه منع الاول مع كونه موجودا في الاصل وهو المعنى لولا ان يكون نفي
نفس الوصف ومثاله قول الشافعي في الكلب حيوان يغسل من ولوغه سبعا فلا يطهر بالدباغة
كالخنزير فيمنع كون الخنزير يغسل سبعا وكقولهم شعر منتفع بلبنه كالاسبقى فيمنع كون الاستحالة مما
اي طهارة شعر بل قطع الحياة في الحقيقة عن اصلها وجوابه اثبات وجوده في الاصل فان كان
حسيا فبالحس وان شرعيا فبالشرع وان عقليا فبالعقل والثاني منع كونه علة واليه الاشارة
بقوله او في علاصه مثاله المقدم فيمنع كون الغسل من ولوغه سبعا علة انتفاء الطهارة بالدباغة اي صحة
هذا الذي ذكرنا موافق لما في التحقيق وغيره واما كشف المنار فدل ظاهره على ان الممانعة في نفس المنع
عليه حيث قال كقولهم في كفارة الافطار بالاكل والشرب هذه عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره كالرجم
فيقال لا نسلم ان الكفارة متعلق بالمس وانما التعلق بالتعدي على الصوم وكقولهم في منع النقد بالنقد
مع انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة ونقول   حي زفدان اردتم الجزاف
في الوصف فلا نسلم لان الزيادة والنقص في الوصف عفو لتساوي الجيد والردي وان اردتم المجازفة
في النقاصر   عرفا ومن حيث الوزن والاول عزحيح فان مع
جواز التفاوت في عدد الحبات فلابد من ان يراد المجازفة   في النقاصة فانها لا تكال فان
لا حاجة لنا اليه   المطلق يحرمه فيضطر الى اثبات ان الطعم علة
والمساواة مخلص عن الحرمة ولم توجد وعندنا الحرمة باعتبار الفضل
في المعيار لا تحق الا فيما تحق فيه المساواة بالمعيار ولا مدخل لهذه المساواة فيما لا يدخل تحت المعيار وهذا في

منع الوصف كنحو الذي جعله علة ثم استعمل في تصويره بالتقسيم على شكل ما مر ثم قال اذا اما السائل وهو منع صلاحية للحكم
عنوان لو قال لم قلت ان هذا الوصف صالح لاثبات هذا الحكم وهذا لان الوصف ان لم يعلم بالتاثير لم يعلم
التاثير لا لتعرجه فان قال اني اردت اثباته على مذهبي وعند الطرد حجة بدون التاثير فلا احتاج الى
التاثير فيقول المقام المحاجة فلا يصح لك الاحتجاج الا بما هو حجة وهذا يدل على انه منع علة هي الحي ولا
يكفي الطردية وحاصله ان المستدل اذ هو طردي او رد العلل الطردية فمنع ان الطردية غير كافية والا دل كونه
كانت طردية او مؤثرة اي لم ينظر الى الخصوصية ويمكن التوجيه بان انه في منع العلة
الطردية لان الكلام فيها ومدار تعليل المستدل كان على الطرد فمنع كون الطرد مؤثرا للعلية لان التحقيق عند
الغرض ان مدار العلة على التاثير فهو سند المنع والاول منع وجود المدعى في الفرع واذا المستدل لم يصفه
وكان التحقيق عند المعترض ان العلة هي الكلية فمنع ما في الفرع والمراد بقوله في نفس الوصف المانع في وجود
في الاصل والفرع ولكنه قسم احاطة الجواب المقام لسد باب المستدل من كل الجهات وكذا مقصوده في حد
الكفارة ان العلة في الحقيقة هي التعدي على الصوم وهي موجودة في الاكل فلا نم انها منتفية في زعم
المستدل وبعض قوله فهذا الحاصل منع الوصف الذي جعله علة منع وجوده في الفرع فانه قال لا نسلم
انه مجازفة لان المجازفة لو كانت مجازفة في الوصف وهي غير مرادة بالاجماع فتعين ان تكون
مجازفة في الذات بالمعيار ولا توجد في التفاضل وانما حملناه على ذلك ليستقيم على ما عليه الجمهور
وان لا يهمل ما هو الاهم في والخلاف لا يجدي كثيرا فيما هو الخط فتدبر فقد اختلف في
قبول هذا المنع فقيل لا يقبل والحق انه يقبل المختار قوله فان صح القائس فلا بد من تصحيح قالوا ولان
القائس مساواة الاصل في نفس الامر بجامع وبعد ما كان المساواة في نفس الامر فلا بد له
للمنع ان القائس صدد المساواة بجامع وقد حصل فلا تكليف ما لم يدع الجواب
ان ادعاء كونه في نفس الامر مقتضى كونها كذلك فمن لك هو اول المسند عند المعترض فلان نفي بلا قرينة
وصد القائس ليس المساواة مطلقة بل المساواة التي في الامر وكيفية مجهول وان شئت فقل ان حد
المساواة في الجامع مطلوبة الصحة لطرق مذكورة في موضعها وتحقيقه غير مسلم وقالوا ان منعه مجرد عن
السند دليل عجزه عن الحالة وهو دليل الصحة لان طرق عدم العلية من كون الوصف منقوضا او طرديا
وغير ذلك حالا يخفى على المجتهد والمناظر فلو كان متحققا لوجدها ولو وجدها لاظهرها واذ لم يظهرها
انه غير متحقق فالوا الى مجرد المنع اعتراف منه بالصحة فلا يشتغل بجوابه والجواب ان الملازمة
فانه من الجائز ان يكون للافادة ان ما اورده مجرد دعوى لشيء سلكه صحيح ولكن لا نسلم انه عاجز

عاجز فلا يدل على انه بالصحيح فان انعدام الدليل عند المعترض على عدم العلة لا يورث
وجوده على العلة واذ تمام الدليل موقوف على ثبوت العلة وهو غير ثابت عند
المعترض فله ان يفحص عن حاله وللمستدل ان يمنعه بعده ولئن سلم فهو لقضى ان لا يسمع في
كل صورة عجز السائل عن الابطال مقدمة من الدليل فاذا اورد دليل الحدوث ولم يقدر
المعترض على ابطاله منع ان لا يسمع هنا المنع وهو ظاهر البطلان كيف يلزم الانقطاع
والصحيح اذا عارض دليل حدوث العالم دليل العدم وعجز كل عن الابطال قبل السبر والتقسيم
دليل ظاهر عام لا يعجز عنه جالس وبه يدفع المنع فلا بد معه من العدول الى المعارضة او
ابداء وصف اخر   او لا ويطرح منه ذلك من البحث نقر المنافعة ومجادلة
للمجادلة التي هي احسن ولا يخفى ما فيه فان النفي الاول لان لا اراد السبر والملائم
عن غيره لان المستدل لم يورد دليلا على العلة لتعارضه   من
المسالك المعدودة في نفعل بالفعل ولئن سلم   الى ذلك الدليل العام عن
وصف فان من الحكم مالا   فمن الجائز ان يكون المحذوف هو العلة
ويكون ما عينه من   واذ احتمال السبر بهذه الوجوه واحتمال ان يكون
فالمسالك الصحيح ان يمنع حتى يعلم باي مسالك يسلك وبعده يعوض   به
هذا والجواب ان مقصود القائل ان انتقاض ذلك بحدوث العالم ونحوه مندفع بان نحو ذلك
يحتمل ان يعجز عن الابطال المعترض والمستدل عن ان يثبت الممنوع فلا بد في المنع يودي الى الانقطاع و
الصحيح بخلاف ما نحن فيه فان حاصل المنع مطالبة الدليل وهو ظاهر للمناظر فيمتنع ان ينظر الى الابطال
وبهذا يندفع النقض ويندفع تلك المحاذير ولكن الذات تقتضي ان يجاب عن النقض بحيث لم
يتجه منع على الجواب ولهذا الجواب يعود المنافعة الى اصل الدليل فلا جدوى لهذا الجواب فافهم افاضه
واذا سمع المنع فالجواب عنه باحد مسالكها وللسائل ان يعود   اجماعا فيعرض بمنع
وجوده لشذوذ البعض او انه سكوتي وهو ليس حجة   في العلة لا الاجماع والمعارضة يقطع
او ظني الكان الاجماع ظنيا كالسكوتي والمنقول بخبر الواحد وللمستدل اثباتها والكان كتابا فله
ظهوره الدلالة فانه مفهوم وهو ليس حجة ونحو ذلك وله ان يقول بدليل نفيه وانه محمل و
المعارضة بدليل اخر يا بله والقول بالموجب والكان سنة فمثل ذلك كله يرد والزيادة عليه
الكلام في الاسناد وله انتسابه الظهور والاسناد على   ما يتعلق به والثالث عدم التاثير

ذكره الشافعية واربعة اقسام الاول عدم تاثير ذلك الوصف في الحكم وسموه بعدم التاثير
في الوصف مثاله الفجر لا يقدم اوانه لانه لا يقصر بالسفر فلا يقدم كالمغرب فبقي عدم القصر فلا
له في التقديم والتاخير فانه لا مناسبة فهو وصف طردي محض وهو غير مقبول ولذلك ساوى
المغرب بالقصر في عدم التقديم هو بالحقيقة راجع الى منع العلية عامة الامر انه مع المستند فيندرج
والثاني ان لا يكون موثرا في ذلك الاصل لاستغنائه وسموه الاصل
مثاله مع الغائب لا يجوز لانه مع غير مرئي فلا يجوز كالبيع الطير في الهواء فيقول المعترض ان
العجز وكونه غير مرئي وان ناسب عدم الصحة لكن الاصل مستغن فلا تاثير
القدرة على التسليم كاف فان المرئي وغير المرئي عليه كاف
فلما المقصود هدم الدليل والضرائر في العلة امر اعلى
اخرى وسمي في المعارضة
والثالث ان يذكر في الوصف قيدا لا تاثير له في الحكم
وسموه عدم التاثير في الحكم مثاله قول الحنفية في المرتدين المتلفوا اموالنا مشركون المتلفوا المال
في دار الحرب فان عندكم ابلاف الكافر مال المسلم لا يورث الطان سواء كان في الدار الحرب
او في دار الاسلام فالوا مرجعه الى مطالبة كوله في دار الحرب موثرا فهو كالاول منع العلية
الرابع ان يكون الوصف غير مطرد في جميع الموارد في صورة النزاع ويسمى عدم التاثير في الفرع
تزويج المراة نفسها من غير كفو بغير اذن الولي فلا يصح كما اذا زوج الولي الصغيرة
فان النزاع وقع فيما زوجت من كفو وغير كفو وهما سوا فلا اثر له
فالوا مرجعه الى المعارضة لوصف اخر وهو التزويج بعبارتها فقط وقال العلامة الشيرازي
قد الشافعية بقلاء عن منع ابن الحاجب انه كالثالث واليه مال صاحب التحرير وهو الاشبه فان
فيه الغاء للقيد وهو كونه مع الكفو هذا وقال بعض الشافعية ان الاجاع لعدم
ما لقصد به منع العلية ليدل عليها ويبين ابطالها بالاستدلال او التنبيه والمقصود فيما سبق
هو المنع الذي هو مطالبة والذي يرجع الى المنع راجع الى ابطال العلة بالاستدلال ونحوه
ولعدم التمريين ابداء يجوز عليه الغير المقصود هو الثاني وما رجع الى
فمن هذه الوجوه امل الى ابداء احتمال والفرق واصح واجب عنه الاجماع
وما يوجب في نفس صورة المناظرة والا فكل مقدم

فوبه لقل المنع ومجاذا وانت تعرف من قبل ان عضد لم يثبت
امتناعه كيف ان المعارضة مقبولة وما سمي غصبا معارضة في المقدمة نعم يمنع
ان والمستدل في صدد الاستدلال على المقدمة للنظم فاذا ادعاها لم ينظر
فلان استدل فيبطل معارضة وان سكت فكانه ادعى بديهيتها او ثبوتها في غير هذا الموضع
فلان يبطل الحاقا الى ان دعوى البديهية فيما هو باطل لا تستحق احد وانما ذكر في غير هذا الموضع
غير تام ومعارض لهذا الابطال او كيف كان فلا عابه على المعترضة فان هذه الاسئلة راجع
الى منع العلة مع السند والابطال او المعارضة وكل مذكور في كتبهم لما سطع عليه الشارح انه
تعالى اقاضه ان القيد الطردي كالواو في القدر الرابع ودار الحرب ان انتف الكل فانه طردنا في
النظر المناظرة انه مردود للعهود بانه اشتغال بما لا نفع فيه فان كونه حراما للعلة
منفعة عنده لاضرورة اليه وبدون فائدة مع اشعاره بالحرمة ابطال المورث
كثرة الشغب والجدال وقيل ليس بمردود الدليل واذا اشتمل الجزء
استلزم الكل ولا نحو ان غايته ما لزم هو انه في لغو لا يخل بحاصل المقصود وهو مسلم وانما الممنوع
انه اشتغال بما لا نفع فيه ومع ذلك لا يورث كثرة الجدال ولا شك ان الاحتراز عن مثله احرى
واوجب لكن لا نحو وقيل ان الجزء الاخر قد يخص محل بالاستلزام ظاهرا ان استلزام الجزء المستلزم
الحكم كان في مواد اذ الخصوص الاستلزام والعموم ان الاستلزام لواسطة هذا الخصوص وما له
الى ما ذكر فافهم وان لم يكن المستدل معترفا بطرديته فقد اختلف فيه الجدل والمختار انه غير مردود
وقيل انه مردود لانه لو دل ان لم يعرف به والاحتراز من اللغو احرى والجواب فيه منع كونه لغوا
فان المستدل او لا يعرف طرديته فهو يظن حرمة للعلة او جزءا لها فلا بد له ان يتعرض به والا
لزم ان لا يستدل بما هو محل عنده وهو لا يصح في محل المناظرة ومع ذلك فيه فائدة
الصحيح المقدر المورد الى النقض المكسور وهو اصعب على المعترض فلا بد ان لا
يقدر عليه او هو مردود عند المستدل دون الصحيح فلا يمكنه من النقض بخلاف ما اذا كان معترفا
بالطردية فانه في ما زعم يعلم ان العلة بدون القيد فالنقض المكسور هو الصحيح فان احتال
والى المكسور فهي دلس من المناظرة في شيء ويمكن ان ان يراد المراد ادة كيف
رفع وذلك النفع في نظر المستدل فالنزاع لفظي وهو بعيد الرابع وجود ما ادعاه
علة في الفرع واليه الاشارة بقوله اما ان يكونا في نفس الوصف فان معناه عادية وجود

في الاصل او الفرع كما تقدمه الاشارة اليه ومثاله قياس بيع التفاحة بالتفاحة بالتماثل ع

بيع صبرة البريرة مثة تخمينا فيقال ان العلة هي المجازفة في الكيل في الاصل وهي منتفية في

الفرع وان قيل ان العلة هي المجازفة في القدر اعم من ان يكون بحسب الكيل او غيره وهي

موجودة فيهما فيمنع كونها علة فيحصل المنع من محل الى اخر اما ان صدر من

اهله في محله كاملا ودون له في العالم فيقال لا نسلم ان الزمان صادر عن اهله في محله او لجوار

بيان ما يرده من الاهلية المرعاة في الاصل من كونه مظنة المرعاة مصلي الايمان وهي

بالاسلام والبلوغ ثم بيان وجوده في الفرع بما هو طريقه من الحس والعقل والسمع او

الاصل في الجواب بيان اثبات وجوده الى نقص المراد لكونه وسيلة

اليه وفيه اتم الاشتباه الواقع من المعترض لتقوم معنى الاهلية لتمكين من ابراز عدمها في

الفرع فاختلف فيه لان تغيير ما وظيفته من ادعائنا لانما المراد المراد

باللفظ وانما له اقامه اذا اتعين المعنى المراد واثبت وجوده في الفرع

فالاشتباه الشائع فان ما رامه المستدل لا نتم وما منعه فذا انقطع المانع واما منع العلة

او وجودها في الاصل فهو كلام اخر وعلى هذا فالاحسن ان نقسم ونمنع على كل شيء مما قاسه كما

في بيع التفاحة فراق بان العلة الحرافة في الكيل والوزن او في غيرهما فان كان الاول

فوجوده في الفرع ثم وان كان الثاني فمسلم فان الملك [illegible] في الكيل من البرقة [illegible] احدهما

على الاخر حانث مع انه لا يحرم البيع كما لا يخفى الحراق او في نسبة الى الوصف اي نسبة الحكم الى

الوصف بمنع ان يكون علة باطلة المستند قد استدل على العلة فلوقف هذا من

المعترض معارضة والا ففي حكم المعارضة فان سكوته ادعاء منه لوجوده او ثبوته في موضع اخر

وابطال المعترض بناء على ان الوضوح في غير موضعه وان ذلك الموضع غير صحيح عندي وان

سمى هذا غصب المنصب وادعى انه غير صحيح فلا يمكن منه فانه مجرد دعوى لا برهان عليها لكيف

فيه كشف عن الخطاء بخلاف المنع فانه مطالبة محضة وان كان مع المستند وانما يجب

عليه اذا كان المستدل في صدد الاستدلال على العلة فان المبادرة الى الاستدلال

على خلافه [illegible] المستدل عما هو وظيفته بخلاف ما اذا سكت [illegible]

فادخاله في المانع [illegible] ادة المطالبة اعم من المنع والابطال وقال صاحب [illegible]

مرادهم به منع العلة وهو الكافي مناسبا بحسب اللغة [illegible] لا ملائمة السابق وبدا عليها

ما في كشف المنار اما الرابع فلان نفي الوجود لا يكفي بالاجماع فانه لو وجد في الشرط وهو
لا لعلق الاخ على الاخ لانه لا لعصبة منها كان فقول عدم عتق الاخ
العم ليس لعدم العصبة اذ العدم لا العلل وكقولهم النكاح لا يثبت
ليس بمال كالحدود لانا لا نرد شهادة النساء تعليل بكون الشيء
وصفا او عدم حكم العدم لا يصلح وصفا موجبا لانه ليس بشيء
فاستحال التلازم وحاصل هذا الاعتراض نفي العلية بنفي الشرائط
المعتبرة فيما تقدم او ردا الشافعية اعتراضات اخر لسبة هذا الاعتراض
الاول القدح في المناسبة وهو ابداء مفسدة راجحة او مساوية للمصلحة وقد بين ان المناسبة
تنخرم بالمعارضة مثاله لكل المتعاقدين ولانه فسخ البيع في المجلس انه وجد سبب الفسخ وهو دفع
ضرر المحتاج اليه فيقال انه معارض لضرر الاخر ومثال اخر التخلي للعبادة افضل من التزوج
لان فيه تركية النفس فيقال لفوته اضعاف تلك المصالح منها ايجاد الولد وكف النظر
وهذه ارجح من مصلحة العبادة والجواب عنه بترجيح المصلحة اما اجمالا فبان
يقال لولا رعاية المصلحة لزم التعبد الباطل اما تفصيلا فيظهر في المواد الخاصة مثل ان يقال
في المثال الاول ان الفاسخ يدفع ضرر المتوكل لنفسه ودفع الضرر اهم وفي الثاني
في ان مصلحة العبادة لحفظ الدين وما ذكر لحفظ النسل مثلا والثاني القدح في افضاء الى
المصلحة المقصودة من شرع الحكم مثاله تحريم المصاهرة شرعت للحاجة الى دفع الحجاب والكمال
نفضي الى رفع الفجور فيقال ان تلاقي الرجال مع النساء يستدعي الحجور ورفع تحريم التأبيد
لانه سبق الطمع المفضي الى مقدمات الهم والنظر المفضي الى الفجور والاعتراض لا يفضي الى
ذلك بل انسداد باب الطمع افضى الى الفجور لا حرمة النقل الاعادة على مامنع عنه والجواب
الا افضاء ويقال في المثال ان الحرمة المؤبدة تمنع عادة عن المقدمات لانه يصير امرا
الامهات والثالث كون الوصف في العقود ولا بد في العلة
للمهور ليستدل به على الحكم والجواب عنه [illegible] الصيغة من قوله بعت
القصاص القصد الى ازالة الحياة فرد ان دون القصاص متضمن
الاستعمال بدون الاكراه وكذا دليل القصد وبه ابا حقيقة في المثال الرجوع عن العلة
العلية في الرضى والقصد المطلوب [illegible] القوم مقامهما من الصيغة والاستعمال او نحوه

المراد فظهر ان سؤال المراد حقيقة الرضا والجواب بيان المراد بان المراد الظن ولا بعد ان يقال
ان العلة هي الرضا حقيقة وادير الحكم على الظن كما في طهارة الماء ونحوها والرابع كونه غير منضبط
كالحرج والمشقة فانهما مراتب غير محصورة مختلفة وما عهد في الشرع اناطة الاحكام بكل مرتبة
والجواب بيان الانضباط لوصف او بعد لان المفرد معلوم عرفا وهذه الاسولة
الاربعة مع السند او الطالبا فمندرج فيما ذكره المحقق لكنهم اقتصاروا قال
الشيخ ابن همام انما معلوم من الشروط فان الاشتراط يدل على ان عدم المشروط عند عدم الشرط

اشراق

وفساد الوضع هذا ثالث اقسام الدفع وهو عليه ذلك الوصف لبعض ما بد عنه الواقع
وفيه في سبب السائغه ان يكون ثبوت ذلك بالنص او الاجماع واذا ثبت اعتباره في
النقيض فلا يكون علة لما بد عنه ان الوصف الواحد لا يكون علة للنقيضين وهو اول
ابطال العلية لما بد عنه فهو نظر ما سبق في قسم رابع للمانعة وبهذا ظهر ان عضب المعبر
جابر افاضه انه يشبه النقض فانه فيه اثبات وحففه مع عدم الحكم الا ان الناقض
عند الوضع بيان عليه للضد ليس عليه انتفاء العلية التي
بدعيها المستدل ان فيه اثبات نقيض الحكم الذي بدعيه المستدل
مقصود الدليل ومقصود المفسد انما فساد الوضع فقط
يشبه فيه نفي المناسبة في التقيض الا انه لا يقصد
المفسد بخلاف المفادح هكذا ذكره بعض الشافعية وهو نقض
انه كون الوصف ثابت الاعتبار في النقيض بالنص
اوكونه غير ملايم له في تقيضه او في حصا للخفاء او عدم الانضباط فقد
اوزح القدح في المناسبة فيه بمثل وذلك كالتيمم بانه مسح فيس فيه التكرار كالاستنجاء
فوانه معتبر في اثانيه كالمسح على الخف والجواب منع اعتباره فيقابل المعتبر فيما كون الخف
في عرصة التلف بالا[illegible] الاختباره في الشبه فهو باق ويمكن ان يقال ان الكراهة للمانع
وهو ابرانه التلف و[illegible] زار على حاله وهذا التمثيل ذكره الشافعية فيما ذكر الحنفية
اشار اليه بقوله كتعليلهم ايجاب [illegible] الزوجين بالاسلام احد الزوجين [illegible]
او وصفا فان الاسلام عهد عاصما للاملاك لا رافعا فالوجه التعليل بابار الاخر عن الاسلام ״
افاضة و[illegible] منه فساد الاعتبار وهو ان يكون التعليل برده النص والاجماع بان يكون ،

احدهما

قوله لان خلافة امير المؤمنين علي آه يعني ان خلافته كرم الله وجهه ثابتة بالنص الغير الجلي والاجماع القطعي الذي هو معتبر في الخلافة

قال ابن التيمية لا يشترط في الاجماع على الخلافة اجماع الكل بل يكفي اجماع الاكثرين المعتبرين من اصحاب الحل والعقد في ثبوت الخلافة وقد كنت

سمعت الشيخ قدس سره يقول الاجماع الذي يكفي في الخلافة اجماع اصحاب الحل والعقد [illegible] ولا اعتداد بغيرهم والاجماع

المثبت للاحكام الذي كالنص القطعي ويكفر جاحده لا بد فيه من اجماع الكل سواء كان من اصحاب الحل والعقد اولا ثم الشيخ قدس سره

على المنازع في خلافته كرم الله وجهه بالتقسيم يعني بعضهم كانوا متعنتين فاسقين كخوارج نهروان وبعضهم كانوا غير متبحرين في درجة

الاجتهاد وان كانوا امناء يدخلون في استخراج الاحكام كبعض الصحابة وبعضهم حدثوا بعد الاجماع كفرقة الخوارج التي الآن

فان قيل قد حارب عليا عائشة الصديقة ام المؤمنين وطلحة وزبير رضي الله عنهم ولا شك في كونهم مجتهدين كاملين قلت لم يكونوا

حاربوا لدعوى الخلافة ولا لقدح في خلافته بل لظن آخر عرض لهم على انهم قد ندموا على المحاربة وعلموا خطأ انفسهم فبعد [illegible]

وموافقتهم في الخلافة يتحقق الاجماع ونحن لا ندعي تحقق الاجماع من قبل ثم لما كان [illegible] لمتوهم ان يتوهم دخول معاوية وجنوده

في القسم الاول دفع الشيخ قدس سره الوهم بقوله ومعاوية وجنوده لم يكونوا مجتهدين يعني انهم لم يكونوا بحيث يعتبر اجتهادهم عند

اجتهاد اصحاب الحل والعقد واستشهد بما روى الامام محمد في الموطأ ان معاوية حكم بحل بيع ظرف الفضة المجددة المنقوشة

بازاء الجودة والنقش فغضب ابو الدرداء رضي الله عنه عن هذا الحكم وكتب الى امير المؤمنين عمر رضي الله عنه فكتب امير المؤمنين

بفسخ هذا البيع وعدم اعتبار الجودة في الاموال الربوية كان ظاهرا لا يحتمل الخفاء وقد خفي عليه فلا يكون مجتهدا

اجتهادا مثل اصحاب الحل والعقد وهم اصحاب النهروان بل صرح بهذا المعنى بقوله وكيف يكون من هذه شيمته ثم قدس سره اختار

لفظ الشبهة كنقل حلل الربوا اشارة الى ان هذا القدح انما كان في ذلك تأويل واشتباه الحكم ابن عباس بحل

المتعة [illegible] وقوله وهو مائل بطبعه الى الدنيا يعني ان ميله الى الدنيا سد عن اصابة الحق لانه يميل الى الاشياء او [illegible]

المحرم [illegible] واستشهد عليه بان خلاف معاوية كان بعد تحقق اجماع

اصحاب الحل والعقد فان اهل البدر كلهم كانوا اتفقوا على فضله وخلافته كرم الله وجهه فلو تامل حق التامل لظهر

الحق ولم يخالفهم لكن حبه الدنيا منعه عن اصابته لا لعدم الاطلاع على خلافته كما قال الله تعالى منكم من يريد الدنيا في اصحاب

الاحد والمراد الميل الى الدنيا على وجه لا يؤدي الى ارتكاب المحرم مع العلم بالحرمة [illegible]

كيف وقد حكى آه ثم ايراد حكى بكلمة التمريض اشارة الى ان هذه الحكاية غير صحيحة بل باطل

قوله كيف وامير المؤمنين آه يعني ان امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه بالغ في كشف شبهته وهو [illegible]

العباد اصحاب الحل والعقد ولم يرجع [illegible] فهذه المخالفة لا يقدح في تحقق الاجماع المعتبر في [illegible]

صاحب الهداية معاوية [illegible] امير المؤمنين [illegible] والجور لقدح في [illegible]

في الاجماع المعتبر فيها فقط قلت الجور قسمان قسم بالتأويل والحجة الشرعية والكار [illegible]

المحرم مع العلم بالتحريم وجور معاوية الذي حكم به صاحب الهداية من القسم الاول فلا [illegible]

الرؤية في فضائل معاوية [illegible] لسنة حكم كل اهل الحديث لكن لا يتوهم احد ان ليس في فضل اصلا كيف واحاديث فضائل
الصحابة عموما ثابت قطعا ١٢ منه والله اعلم مولانا عبد العلي سلمه الله تعالى

